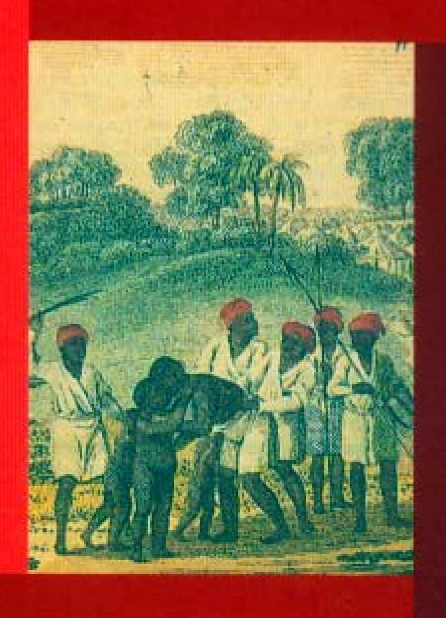
La esclavitud en la América española



José Andrés-Gallego



HISTORIA

Ensayos
249

Historia
Serie dirigida por
José Andrés-Gallego

Este libro forma parte de la Acción Especial *Religión, etnia y nación* (PGC2000-3307-E) desarrollada bajo los auspicios de la Dirección General de Investigación, Ministerio de Ciencia y Tecnología.

Es una primera reelaboración de la obra publicada por la Fundación Mapfre Tavera en el CD que recoge los resultados de los Proyectos Históricos Tavera, llevados adelante entre la mencionada entidad y la Fundación Ignacio Larramendi.

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO

La esclavitud en la América española





Diseño de la colección: E. Rebull



Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

A la memoria de Ignacio Hernando de Larramendi, que puso especial empeño en fomentar el conocimiento de la historia afroamericana.

La esclavitud en la América española

ÍNDICE

NOTA SOBRE LAS CITAS DOCUMENTALES

En las citas de documentos redactados en castellano se ha modernizado la ortografía, salvo cuando la grafía original tiene consecuencias fonéticas. Los textos escritos en otras lenguas se transcriben en cambio en su versión original.

Siempre, en las citas, se han desarrollado las abreviaturas, poniendo en bastardilla las letras añadidas (salvo en los textos que no son castellanos, en cuyo caso, como van en bastardilla, las letras añadidas se han puesto en redonda).

Cuando lo que se añade son palabras enteras, van entre corchetes.

En todos estos casos, se trata de citas textuales y, por lo tanto, van entre comillas. Cuando empleo frases o expresiones que escribo en bastardilla pero sin comillas, es que parafraseo el documento, sin que la cita sea literal necesariamente.

I. ELEMENTOS PARA UN DEBATE

El paradójico punto de partida de la historia de la esclavitud en el mundo hispano: entre el olvido y la polémica

Hablar de los esclavos que poblaron la América española desde el entorno de 1500 en adelante, hasta 1880, provoca dos reacciones muy distintas, que muestran dos grados dispares de conocimiento: unos se sorprenden de que hubiera esclavos —no lo habían oído nunca o lo tenían en poco— y otros disputan sobre la calidad del trato que se les daba. Lo primero —desconocer que hubiera esclavos o pensar que era cosa excepcional— es fruto de muchos años de comprender la historia de Hispanoamérica reduciéndola a dialéctica entre indígenas y europeos. No se trata únicamente de que se haya supuesto que sólo la poblaban esos dos grupos y un tercero mestizo, que resultó de su unión, sino de algo más profundo: ha sido toda una comprensión de la realidad hispana en función de la relación entre esos dos segmentos —españoles e indios—, y eso a efectos de la justificación o condena de la Conquista, de la formación de la sociedad, de la organización de la economía y de todo lo demás.

Muchos de los historiadores que han entrado en el conocimiento de esa dinámica entre españoles e indios sabían (saben) que también había negros y mulatos; se los han encontrado en las crónicas de los conquistadores y en la documentación más diversa. Pero no se han planteado que fueran tan importantes, social, cultural y políticamente hablando, como para que constituyeran la *tercera raíz* de la población americana actual.

Y, sin embargo, con una diferencia de planteamientos realmente abismal, otros no sólo se han planteado eso —que la africanía constituyó la tercera raíz de América—, sino que no se han conformado con ello y se han preguntado además si conviene o no a la historia de Hispanoamérica lo que han supuesto los historiadores de los Estados Unidos al hablar de su propio país y de su propio problema negro.

En el fondo, esto último responde, en parte, a una cierta forma de dependencia cultural, que hace que uno se pregunte si lo que se discute en otros países, que considera principales, conviene al suyo propio. Pero no se puede decir que, por esta última razón, no esté justificado plantearse esas cosas. La *comparative history* es siempre una necesidad, si se quiere valorar justamente la realidad y, además, no es nada nuevo en el caso que nos ocupa: esa comparación forma parte de la propia historia de Afroamérica, como ahora se verá.

Si se mira hacia atrás, en efecto, no sólo se descubre hasta qué extremo los hispanos de los siglos XVI, XVII o XVIII eran conscientes de la envergadura alcanzada por el aporte negro en la vida de América, sino que establecían ya comparaciones entre el trato que daban ellos a los esclavos y el que recibían en otros territorios, por cierto para concluir que el suyo era mejor. Lo veremos. Baste por ahora decir que siguió pensándose así hasta 1916 por lo menos, que fue cuando lo dijo Fernando Ortiz, un inequívoco enemigo de la esclavitud que, sin embargo, concluía que las cosas no habían sido tan graves en Cuba —donde estudió la esclavitud— como en la América anglosajona o francesa.

¿Tenía razón?

Cuando Fernando Ortiz escribía eso, faltaban casi treinta años para que publicara Eric Williams *Capitalism and slavery* (1944), obra con la que comenzó un debate que aún no ha concluido. Williams argüía que el esclavismo negro que desarrollaron los anglosajones en América no fue producto de racismo, sino de estricta conveniencia económica, que generó luego el racismo. Se trataba de conseguir la mano de obra que requerían las grandes extensiones —convertidas en plantaciones principalmente— desde la propia fundación de las trece colonias británicas en el siglo XVII. Gracias a ello, se acumuló el capital que dio vida, desde el siglo siguiente, a la Revolución

industrial, sobre todo en Bristol, Liverpool y Glasgow. Pero el precio fue enorme: no sólo se desarrolló la captura y esclavitud de los negros en África, sino que se elaboró un corpus legislativo y se formó una mentalidad social, en la América anglosajona y en las Islas Británicas, que aseguraba la supeditación definitiva y la explotación de los negros, en términos muchas veces de verdadera crueldad. Y, si la esclavitud fue abolida, no fue por humanitarismo, sino porque la economía esclavista había entrado en declive en los últimos lustros del siglo XVIII[1].

La tesis de Williams, reciamente economicista, contrastó de inmediato con aquella idea que había en el mundo ibérico (porque la compartían —con los hispanos— brasileños y portugueses) acerca de la institución esclavista, vista como ejercicio cuasi paternal. Y esto vino a ilustrar y a convertir en tesis historiográfica la obra de Frank Tannenbaum *Slave and citizen: The Negro in the Americas* (1946), donde se abordaba decididamente la comparación entre los diversos regímenes esclavistas del Nuevo Mundo y se concluía aceptando la tesis del paternalismo ibérico y la crueldad anglosajona. Para Tannenbaum, la clave no se hallaba en el distinto desarrollo económico, tampoco en una suerte de idiosincrasia nacional, distinta en el Brasil y en Angloamérica, sino en la idea que regía en cada territorio acerca de lo que era el esclavo como realidad humana, moral. Cosa que se apreciaba especialmente bien a través del prisma de la liberación de los esclavos por voluntad de sus dueños —la manumisión—, entre otras cosas porque la manumisión implicaba una consideración precisa de lo que era un hombre libre (desde el momento en que equivalía a aceptar al que era esclavo precisamente como libre). No en vano escribía Tannenbaum recién terminada la Segunda Guerra Mundial, sobre el rescoldo, todavía humeante, del Holocausto, que influyó sin duda en sus puntos de vista y en sus preocupaciones.

La manumisión de los esclavos se había configurado y ejercido en cada lugar conforme a tradiciones (políticas, legales, religiosas) y a instituciones (Monarquía e Iglesia principalmente) que habían dado lugar a políticas y leyes concretas, diferentes en cada territorio. En Portugal y España, la esclavitud era herencia romana y subsistía en 1492, de manera que lo que se hizo fue extender a América

el derecho romano de esclavos que estaba vigente en la Península; derecho que consideraba prioritaria la igualdad natural de todos los hombres. La esclavitud —concluía Tannenbaum— se concibió, por tanto, como un infortunio que afectaba a unos seres humanos, iguales por lo demás a los restantes. Era, pues, una forma de contrato parcial, que no implicaba disminución alguna en el reconocimiento de la dignidad del siervo como persona. En Hispanoamérica, además, no abundaron las plantaciones y, ni allí ni en Brasil, los esclavos padecieron, por lo general, una presión semejante a la de la América anglosajona. Se tuteló legalmente su matrimonio y se les protegió de cualquier crueldad.

Aparte de esto, había en las dos naciones ibéricas siete siglos de relación estrecha con los musulmanes; relación cruenta, sin duda, pero también marital, y eso hacía que su sensibilidad ante los *otros,* desde el punto de vista de la raza, fuera más benévola que en los países del norte de Europa.

En las Islas Británicas, por el contrario, la esclavitud había desaparecido siglos atrás y, para Angloamérica, se hubieron de crear formas legales nuevas, que, por el interés de los propietarios, abocaron a la consideración de los esclavos como enseres, bienes, cosas, muy lejos de la mera posibilidad de considerarlos como personas.

Esto fue así concretamente con los negros y porque eran negros; es decir: era un planteamiento plenamente racista.

Y la Iglesia anglicana no salió al paso como había salido a comienzos del siglo XVI la católica, al considerar como suyos —verdaderos miembros de la Iglesia— a los esclavos bautizados. Mientras los católicos se preocupaban de evangelizar a los negros, los protestantes lo evitaron hasta el siglo XIX.

Estas tesis de Tannenbaum coincidieron en el tiempo, con toda exactitud, con la visión de Gilberto Freyre sobre el Brasil, en realidad anterior —en el original portugués[2]— pero traducida al inglés en 1946 como *The masters and slaves: A study in the development of Brazilian civilization*. Freyre afirmaba que la esclavitud se ejerció en el Brasil como resultado de la tradición portuguesa europea, caracterizada por un sano paternalismo, fundado en la solidez de la familia, la apertura a todas las razas, la predisposición —también— al goce sexual y el relativo desinterés por lo económico. La esclavitud habría sido, así, notablemente

benévola en todas las facetas que atañían al trato que se daba a los esclavos[3].

En el medio siglo siguiente, han sido muchos y muy buenos historiadores quienes han desmenuzado —corroborándolas en algunos casos, rechazándolas en no pocos— las afirmaciones de Williams y, en menor medida —pero también— las de Tannenbaum sobre el Brasil: John D. Fage (1955), Kenneth M. Stampp (1956), Stanley Stein (1957), Stanley M. Elkins (1959), Charles Boxer (1962, 1963), Marvin Harris (1964), David Brion Davis (1966, 1975), Eugene Genovese (1967, 1975), Winthrop D. Jordan (1968), Philip D. Curtin (1969, 1990), Carlo Degler (1971), Robert William Fogel y Stanley L. Engerman (1974, 1989-1992), Roger Anstey (1975), C. Duncan Rice (1975), Seymour Drescher (1977, 1987), Herbert S. Klein (1978), Mark V. Tushnet (1981), Joseph E. Inikori (1982), Russell-Wood (1982), James Oakes (1982, 1990), Paul E. Lovejoy (1983[4]), Patrick Manning (1990)... han sido algunos de los mejores historiadores que han terciado en lo que constituye uno de los principales debates historiográficos del siglo XX.

En este debate, no obstante, se ha dicho todo sobre Norteamérica, algo sobre el Brasil y muy poco sobre la América hispana, después de lo que dejó establecido Tannenbaum. Sólo —entre los mejores— Peter Kolchin en *American slavery, 1619-1877* (1993), ha escrito francamente que los datos antropométricos y demográficos demuestran que la esclavitud norteamericana fue menos dura que la iberoamericana, allí —al menos— donde se extendió la caña de azúcar y el arroz (Brasil y el Caribe, incluida Cuba en el siglo XIX), plantaciones que requerían un sistema de trabajo peor que en los espacios dominados por las de algodón y tabaco, como eran los de Norteamérica. Eso además de que, aquí, en la América anglosajona, el absentismo de los propietarios habría sido menor y más directa la gestión de sus propiedades, que —incluidos los esclavos— les interesaba conservar en las mejores condiciones.

Pero no hay que precipitarse: entre los propios historiadores del mundo anglosajón —cuando han intentado proyectar sobre Hispanoamérica los problemas interpretativos de Norteamérica—, no ha habido acuerdo. Bastará traer a colación las contribuciones de Franklin Knight y Joseph Miller a *Slavery and the rise of the Atlantic*

system (1991), donde aquél subraya al máximo la impronta de la esclavitud africana en el desarrollo de la economía hispana; ciertamente, los principios habían sido tímidos; la esclavitud se introdujo en América porque había mucha tierra que cultivar y pocos hombres para llevarlo a cabo. Pero, con la introducción de los negros y el mantenimiento de sus descendientes como siervos, se generó una economía de intercambios con Europa y con África que no hubiera podido siquiera soñarse de no existir la esclavitud... contra el criterio de Miller, que —en el mismo volumen— asegura que la trata de esclavos y la contribución de éstos al crecimiento económico hispano fueron elementos marginales en el comercio atlántico[5].

El peso real de la esclavitud en Hispanoamérica

Si bien se mira, el debate es, sobre todo, anglosajón y sólo se ha ocupado de Iberoamérica como elemento comparativo; eso sí, insoslayable. Y, dentro de nuestro ámbito geográfico, ha prestado más atención al Brasil que a Hispanoamérica. ¿Razón? Sencillamente, el peso cuantitativo, enorme, que han tenido los negros en la gestación del Brasil como realidad humana y el volumen menor y el relativo olvido en que ha caído, en cambio, la presencia negra en la historia del mundo hispano, como he dicho al principio.

Esto último —el olvido— es singular pero lo primero —el volumen— es cierto. Curtin estimó que, a toda la América hispánica, fueron traídos 1.552.100 negros entre 1492 y 1870, de ellos 606.000 en el siglo XIX, que fue cuando tomó verdadera fuerza el sistema de plantaciones y, con ello, la esclavitud en Cuba y, en escala menor, en Puerto Rico. En la América continental, la inmigración no superó los seiscientos mil individuos en toda la historia, según los cálculos derivados del propio Curtin y de sus correctores. La esclavitud hispanoamericana fue, por tanto, cubana en gran medida y centrada en el siglo XIX. Basta compararla con la de los demás territorios de América sin excepción (porque incluso los que recibieron menos esclavos tenían también una extensión muchísimo más pequeña, de manera que, en términos proporcionales, la introducción fue mucho mayor que en Hispanoamérica).

Esclavos importados en América, 1492-1870[6]					
América...	**1492-1600**	**1601-1700**	**1701-1810**	**1810-1870**	**Total**
Española	75.000	292.500	578.600	606.000	**1.552.100**
Portuguesa	50.000	560.000	1.891.400	1.145.400	**3.646.800**
Británica	0	263.700	1.749.300	51.000	**2.064.000**
Francesa	0	155.800	1.348.400	96.000	**1.600.200**
Holandesa	0	40.000	460.000	0	**500.000**
Danesa	0	4.000	24.000	0	**28.000**
Total	**125.000**	**1.316.000**	**6.051.700**	**1.898.400**	**9.391.100**

Claro que los negros introducidos en América tuvieron hijos y el número total llegó a ser mayor y aparte estuvo la multitud de los mulatos. A título de mera ilustración (porque calcular cuántos eran es jugar a la adivinanza), podemos repetir lo que se dijo hace años sobre la —posible— distribución de población entre las diferentes etnias: que, hacia 1570, la América española estaría acaso poblada por 9.827.150 indios, sólo 138.000 blancos y únicamente 260.000 mestizos, negros y mulatos; que hacia 1650 serían respectivamente 9.175.000, 729.000 y 1.505.000 y que, en 1825, los indios habrían descendido a 8.211.301, los blancos habrían llegado a ser 4.349.000 y los negros, mestizos y mulatos 10.378.000[7].

La consecuencia es clara: en ninguno de los Reinos hispanos, nunca, fueron mayoría los negros ni fueron mayoría los esclavos (por cubrir las dos figuras humanas que hay detrás de lo que decimos y que se deben distinguir, porque, como es sabido, ni todos los negros eran esclavos ni todos los esclavos eran negros).

Claro está que la distribución era enormemente irregular, según mostró el propio Curtin:

Distribución geográfica de los esclavos importados en Hispanoamérica, 1492-1870[8]	
México	200.000
Cuba	702.000
Puerto Rico	77.000
Santo Domingo	30.000
Centroamérica	21.000
Ecuador, Panamá y Colombia	200.000
Venezuela	121.000
Perú	95.000
Bolivia y Río de la Plata	100.000
Chile	6.000
Total	**1.552.000**

La irregularidad era enorme no sólo entre los Reinos, sino también y más en el seno de cada unos de ellos, comarca a comarca, además de que, en cada región, cambiaban asimismo con el tiempo. En la Nueva España, el declive de la esclavitud fue muy rápido desde la década de los cuarenta del siglo XVIII, en parte por la competencia de los trabajadores mestizos, que fueron preferidos a la compra de esclavos[9]. Concolorcorvo explicaba hacia 1773 que, en la Nueva España, no había negros más que «en poco número de Veracruz a Méjico»; porque era muy raro el que pasaba a las Provincias interiores, donde abundaban los indios coyotes y mestizos y los españoles dispuestos a trabajar en campos y obrajes[10]. En el censo de 1793, el número de esclavos novohispanos no llegaba a seis mil, los más de los cuales se acumulaban en los puertos de Veracruz y Acapulco y en las tierras calientes cercanas a las costas[11]; habían contribuido a generar, eso sí, una población de cuatrocientos mil individuos con sangre africana: la décima parte de los cuatro millones de habitantes que debía tener el Virreinato en aquellos momentos[12]. Al filo del cambio de siglo, Humboldt llamaría la atención sobre esta singularidad: «Los hispanoamericanos ofrecen en la unión de Nueva España y Guatemala el ejemplo único, en la zona tórrida, de una nación de ocho millones de habitantes gobernada según leyes e instituciones europeas, que cultivan a la vez azúcar, cacao, trigo y vid, sin tener casi esclavos arrancados del suelo africano»[13]. Los abolicionistas estaban a la sazón insistiendo en esto: en que, contra lo que afirmaban los esclavistas, no eran imprescindibles los esclavos para desarrollar el cultivo de plantaciones que abastecía Europa. Y en la Nueva España veían la mejor prueba.

En realidad, ocurría lo mismo en algunas regiones de la Nueva Granada: las manumisiones y la disponibilidad de los indios para el trabajo hicieron que los pocos esclavos que había se redujeran hasta casi desaparecer a finales del siglo XVIII[14].

El propósito de este libro y algunas advertencias de método[15]

Me permitirán acabar esta presentación explicando qué es lo que puedo aportar en este libro. En 1982, comencé una investigación (que acabará conmigo, a este paso, antes de que yo termine con ella) acerca

de las razones por las que los hispanos asimilaron las libertades políticas anejas a la Revolución liberal de manera distinta a la de anglosajones o alemanes. Para ello, empecé a efectuar una «microhistoria» de todo el mundo hispano —valga la paradoja de lo microhistórico para lo casi universal— entre 1760 y 1770. Y, por este camino —que resultó fecundo—, di con los fondos judiciales y, en ellos, con documentos que me pusieron delante una esclavitud que no imaginaba. Concretamente, me topé desde 1994 con expedientes judiciales que eran fruto de causas incoadas a instancias de un esclavo; cosa que equivalía a afirmar que los esclavos estaban legitimados para hacerse oír por los jueces.

Luego he sabido que no había sido el primero que encontrara esos fondos. Otros historiadores los habían hallado al menos desde los primeros años setenta del siglo XX[16].

Pero seguimos siendo pocos, lamentablemente.

Las causas judiciales en cuestión tienen una doble vertiente: son en sí mismas un elocuente testimonio de una actuación insólita y, de otro lado, ilustran la realidad cotidiana con representaciones vívidas de momentos concretos de la existencia de la gente. Cosa que requiere un método histórico específico —aplicación de la microhistoria— al que querría dedicar unos párrafos, porque ayudarán a entender por qué es este libro como es.

Para empezar, nadie se alarme: al estudiar todos esos «casos», se presentan mil dudas que sólo puede resolver la *grande histoire;* de manera que no renuncio a ella. No se pueden entender, entre otras cosas, sin ahondar en realidades tan diversas y de amplio radio de influencia como las *Partidas* del siglo XIII (que estuvieron en vigor, en España y la América hispana, hasta el XIX) o la teología moral de los siglos XVI-XVII (que es donde se adujeron las razones teóricas del buen trato a los esclavos). Y eso convierte estas páginas en algo más que una resma de situaciones muy concretas.

Pero no quiero dejar de insistir en que hay que llegar a esas situaciones concretas (y a su análisis minucioso) si se quiere arribar a puerto seguro. Con demasiada frecuencia, los historiadores de y sobre el mundo hispano se conforman con repetir las valoraciones generales que hallan directamente expresadas en los papeles que examinan, sin tomarse el trabajo de estudiar el sinfín de casos concretos que se requiere para llegar a conclusiones precisamente generales pero propias de

uno mismo, el historiador. En el mundo hispano contamos, por ejemplo, con testimonios numerosos que nos hablan hasta la saciedad del buen trato que recibían por doquier los esclavos. Si es así, ¿para qué indagar más? Pues simplemente porque esos testimonios no dejan de ser expresión de que cada cual contaba la feria según le iba, como suele decirse. Basta asomarse a las situaciones que describen las causas judiciales que he mencionado para concluir que hay que coger con pinzas esas valoraciones generales. Se oía a los esclavos en juicio, pero eso sucedía porque había malos tratos.

Querría contagiar a cuantos hablan, escriben o leen sobre la esclavitud (y acerca de lo demás de Iberoamérica) este recelo ante las valoraciones generales que hacen algunas fuentes.

Y quien dice valoraciones generales dice leyes. Demasiada historia de la esclavitud —y de tantas otras cosas de América— se basa en lo que decía la legislación. Para bien y para mal. A veces, si el texto de la ley contradice lo que uno *piensa* que ocurría (por ejemplo, si una real cédula ordenaba tratar bien a los esclavos), se recuerda aquello del «se obedece pero no se cumple» y así se evita la molestia de comprobar si se cumplió o no se cumplió aquella real cédula. Si, en cambio, la norma ratifica lo que uno supone (por ejemplo, al enumerar las penas con que había que castigar a los cimarrones) se considera que la ley describió la realidad[17]. Pocos entre nosotros —los propios historiadores— se plantean la necesidad de estudiar —no de presuponer— el cumplimiento o incumplimiento de la norma. Cumplimiento o incumplimiento que está esperándonos en esos cientos de expedientes que se amontonan en los archivos generales, provinciales y municipales del mundo hispano. O sea, que se puede conocer.

Ya se ve que no se trata de coleccionar «casos». El problema del expediente judicial —sea de la instancia que fuere— es que nos describe la transgresión de una norma, y una historia basada en eso irá camino de reflejar una sociedad principalmente transgresora. No es un peligro: es una realidad en la que ya han caído no pocos. No se dan cuenta de que lo fundamental de un documento de esa naturaleza no es tanto lo que quiso decirnos conscientemente aquel que lo escribió, como lo que dejó ver inconscientemente.

Pondré un ejemplo: muchas veces, los reos de cualquier crimen solían negar su culpa y, para demostrarlo, relataban una coartada —inventada o cierta— que al juez le resultara verosímil, creíble. Pues

bien, es eso —lo que corrientemente se tenía por creíble— lo que nos interesa, más que lo que en realidad sucedió en aquella ocasión concreta. Porque aquello es lo que solía ocurrir, sucediera o no entonces.

¿Quiero afirmar, con esto, que no había sociedades eminentemente transgresoras? Claro que las había. Pero ésa es justamente una de las cosas que nos tiene que descubrir esa lectura «intencionada» de los documentos. Lectura que permitirá eliminar otro vicio. Me refiero ahora a la propensión de algunos historiadores —pocos— a afirmar que los casos de transgresión que se descubren fueron todos los que se dieron, y que por eso no hay más papeles, frente a otros historiadores —más, pero no menos arbitrarios— que afirman que la mayoría de las transgresiones no dejó documentación. Las dos afirmaciones son enteramente gratuitas. Y se hacen. Hay historiador, entre los que han estudiado la esclavitud en Iberoamérica, a quien no le ha temblado la mano al escribir que los pocos casos delictivos que cuenta en su libro sobre tal lugar y época son los *registered,* en inglés, pero que la mayoría de los que hubo fueron *unregistered*. Es asombroso. Si están *unregistered,* ¿cómo puede saber que los hubo (ni cómo podría saber que no los hubo, si arguyera en este otro sentido)?

La solución empieza por aquello que digo: leer lo que el autor del documento no pretendió decirnos. Ahí hallaremos rastros —quizá— para deducir si el comportamiento concreto que se nos describe era común o, por el contrario, excepcional.

Desde el punto de vista metodológico, es necesaria, por lo tanto, una dialéctica constante entre macro y microhistoria, además de una mente capaz de romper sus propios prejuicios (que sólo ha de admitir como eso, como «pre-juicios», no como determinaciones). Estoy convencido, además (ved, si no, mi libro *Recreación del humanismo, desde la historia*[18]), de que sólo este método puede sacar la historia del mundo hispano «colonial» del agujero maniqueo en que sigue metida. En efecto, continúan a un lado los que pregonan «la obra de España en América», olvidando quizá que «España» no es una persona, ni siquiera una cuasipersona —mal que pese a Herder y a García Morente—, y que, por tanto, son las obras de los españoles concretos las que deben merecer la atención. Y permanecen en el otro extremo —ignorándose mutuamente éstos y aquéllos— los que, a priori, se acercan al tema de la esclavitud —por ejemplo— con la presunción de que aquél era *un régimen opresivo y cruel* (repito expresiones realmente usadas) para

narrar después, sin darse cuenta, hechos que muestran que se trataba de un régimen con muy poca capacidad opresiva, por la debilidad del poder coactivo que, entre otras cosas, imponía la necesidad de cruzar el Atlántico para reaccionar contra cualquier transgresión de envergadura.

Además, ¿no habíamos quedado en que *se obedecía pero no se cumplía*?

Y no es tampoco solución echar el tanto de culpa sobre los *españoles* americanos, que dominaban los Cabildos y eran los que no cumplían las leyes y se aprovechaban de todo el mundo, incluidos los esclavos, según esa visión estereotipada.

> «[...] la oligarquía [...] —leemos, no sin rubor y cierto regocijo a la vez, en una tesis de grado sobre los esclavos de una ciudad de Indias— se fundamentó en el acaparamiento de tierras por algunos criollos y peninsulares, descendientes directos de los fundadores de la ciudad y miembros del Ayuntamiento, que se mantuvieron en el grupo del poder político mediante jugosas alianzas matrimoniales con gente de rancio linaje, formando así una élite exclusiva y hermética. No obstante, sus caudales se vieron seriamente afectados y sujetados por el cúmulo de diversos censos eclesiásticos, gravados sobre sus propiedades y la fuga de dinero que significaron los votos monásticos de algunos integrantes de estas familias, los diezmos, las obras pías, llámense donaciones o limosnas, capellanías y cofradías, todos factores controlados por la Iglesia institución que se convirtió en la máxima detentadora de riquezas»[19].

Que no excluían, desde luego, porción de esclavos.

La autora no parece advertir que sus palabras son la más rotunda afirmación de que esos oligarcas eran tan limitadamente ricos, que tenían que hipotecarse hasta el cogote, y que, a pesar de eso, tenían la generosidad de ser limosneros y de no permitir que se fueran sin dote, sin más que una mano delante y otra atrás, aquellos de sus hijos que querían recluirse en un convento. ¿Para detentar riquezas? O sea, que los hijos de los ricos que querían ser ricos lo hacían metiéndose a frailes o monjas y empobreciendo para ello a sus padres, a quienes —me lo temo— además inculcaban el deber de dar limosna al necesitado, y los pobres oligarcas ricos pero endeudados les hacían caso.

Me parece excesiva alabanza.

Digamos finalmente que una visión de la esclavitud como la que me propongo —que ayude a disipar algunas de las cuestiones que se han planteado (y a plantear y resolver otras más)— supone por lo menos tres aspectos a los que intentaré dar respuesta en este libro: primero, si la esclavitud *se consideraba* inhumana en el mundo hispano; segundo, si el trato que recibían, de facto, los esclavos *era* inhumano; tercero, si este trato era *mejor, igual o peor* que en las otras Américas.

Subrayo, por lo tanto, que ésta no es una obra que pretenda estudiar en su integridad y exhaustivamente la esclavitud, sino únicamente un estudio que baste para responder a esas tres preguntas.

Así, por ejemplo, no hablaré del abolicionismo y de la abolición sino cuando sea preciso para aclarar alguna de esas dudas. Y me centraré en la época de los procesos que he encontrado, por más que las tres cuestiones que me he propuesto conjurar me obliguen a remontarme con frecuencia incluso más allá de 1492 y me aconsejen penetrar en el siglo XIX.

El primer aspecto —el de la consideración de la esclavitud— es netamente macrohistórico en principio; hay que responder con tratados de derecho y moral y a ellos acudiré.

En la siguiente parte, intentaré responder a la segunda pregunta —el trato efectivo que recibían los esclavos— desde la microhistoria, que me parece, en este caso, el único camino fiable.

La tercera pregunta —la comparación con otros espacios— es tan relativa, que rehuirá cualquier conclusión terminante y hará de esa parte final del libro la más provisional.

Una última advertencia: en la documentación de los siglos XVI-XVIII, casi sin excepción, cuando se habla de *españoles,* se trata de descendientes de españoles, o sea, de los que hoy llamamos *criollos,* palabra que, en cambio, se empleaba para referirse a cualquier nacido en América, incluidos los negros. A los españoles de la España europea se les solía llamar precisamente *europeos* (o *chapetones, gachupines* y otras formas peyorativas), casi nunca *españoles*. Por respeto a la historia, por tanto, cuando hablemos de *españoles* nos referiremos siempre a los nacidos en América, poniendo esa palabra en bastardilla, y, cuando hablemos de españoles nacidos en España, irá en letra redonda y de suerte que no admita error o confusión. Generalmente, no emplearemos la palabra *criollo,* salvo que aparezca en un texto que citemos. Por lo demás, prometo hacer todo esto de forma que no se preste a confusión.

II. LA CONSIDERACIÓN DE LA ESCLAVITUD EN EL MUNDO HISPANO[20]

La concepción del hombre y el derecho positivo

En cuanto a la consideración de la esclavitud (el primero de los tres puntos de que pretendo hablar), la respuesta la dieron los juristas y los teólogos y filósofos de forma taxativa... para no ponerse de acuerdo.

La paradoja del punto de arranque era patente en las *Partidas,* el *corpus* legal del siglo XIII que estuvo en vigor en toda la Corona de Castilla (por lo tanto, también en América) hasta el XIX: todo ser humano —se declaraba en ellas— tiene la libertad como su estado natural[21]. Pero la ley natural —que era ésa— había sido modificada por derecho de gentes y así había nacido la condición de siervo[22].

Y seguían —en las propias *Partidas*— las condiciones a las que, por ley, debían someterse los siervos.

El uso de la lengua y el cambio de sentido de las palabras inducirían a pensar, con el tiempo, que el planteamiento de las *Partidas* era moral —hacía referencia al *deber ser*— y que existía, por lo tanto, una contradicción *in terminis,* porque se partía de la base de que la sumisión de un ser humano a servidumbre iba *contra razón de natura* y, sin embargo, se admitía esa sumisión como algo incluso lícito y legal. Pero debe advertirse que los redactores de aquellas leyes castellanas conocían el pensamiento de Aristóteles (de donde procedían sus ideas) y sabían —los más— que, al hablar de *naturaleza,* el legislador del siglo XIII había hecho suyo ese concepto aristotélico: estado *natural* no era lo mismo que estado moralmente justo, sino situación originaria (propia no sólo de los

seres humanos, sino también de las demás cosas, incluidos los animales, que también eran *naturalmente* libres y eran sometidos, no obstante, lícitamente, a la voluntad de los hombres, cuando se les domesticaba o mataba). Porque la situación originaria *podía,* moralmente hablando, y a las veces *debía* ser cambiada por obra de los hombres, por *derecho de gentes*.

De hacer falta, esto último lo entendían más fácilmente los cristianos —y los reyes de Castilla lo eran— desde el momento en que sabían que la naturaleza estaba lesionada por el pecado y, por ello, había que corregirla.

Por derecho de gentes, por tanto, los reyes de Castilla podían haber evitado en América la esclavitud de los negros aceptando la de los indios, tal como les propuso y comenzó a llevar a cabo Colón a finales del siglo XV, al llegar a las Indias. Y lo que salvó a los segundos no fue una consideración sobre el derecho natural, sino precisa —y paradójicamente— sobre el derecho de gentes: el Papa había confiado esos indios a los Reyes Católicos en condición de súbditos con el único fin de que los cristianaran y, como súbditos —siendo libres en el momento de incorporarse a la Corona de Castilla—, merecían la misma consideración jurídica que los demás súbditos castellanos que eran libres. A la hora de la verdad, esta igualdad se respetaría mal que bien. Pero ella fue, a la postre, la que indujo a los reyes castellanos a rechazar la esclavitud de los indios: no la consideración de la naturaleza humana de los indígenas, que nadie o casi nadie puso en duda, como tampoco la pondrían —lo adelantamos— al tratar de los negros.

Por eso mismo —por derecho de gentes—, los propios indios podían perder a pesar de todo —y algunos perderían— la condición de libres, si se empeñaban en perderla. Las *Partidas* habían previsto tres posibilidades para convertir a alguien en siervo: por aprehensión en guerra contra enemigos de la fe cristiana (de manera que no cabía hacer siervo a un cristiano, salvo que ocupase el puesto de timonel en el barco de un enemigo de la fe o procurase a éste hierro, madera o navíos), por nacer de madre esclava (porque se entendía que eran las madres las que legaban la condición original de todo ser humano) y cuando un libre se vendía a sí mismo como esclavo.

Esto, por regla general. Aparte, existía la posibilidad (en realidad, vinculada a la tercera de las tres causas indicadas) de que un padre, en

extrema necesidad, vendiera a un hijo. Pero, en esta situación, el padre retenía el derecho a rescatarlo si pagaba su precio.

El derecho indiano de esclavos, entre la tradición romana y la innovación, y su cumplimiento

Todo esto no era, en realidad, invención castellana, sino herencia del derecho romano y, concretamente, del *Corpus iuris civilis* del emperador Justiniano, que era el texto legal que había inspirado las *Partidas* y que sobrevivió como derecho subsidiario en toda la Corona de Castilla, incluidos los Reinos de Indias. Y, como las *Partidas* se mantuvieron en vigor, también en Indias, eso es lo que pasó a regular la vida en América.

Por otra parte, las leyes específicas que promulgaron para este continente los reyes de España no dejaron de ser un desarrollo del derecho castellano; de manera que, por fas y por nefas, el ordenamiento de esclavos fue fruto, al cabo, del derecho romano, bien por la vía de las leyes de Indias, bien por las *Partidas,* bien por el *Corpus iuris civilis*.

En lo dicho hasta aquí, sólo se hizo una excepción y, aun ésta, pasajera. Por real cédula de 17 de noviembre de 1526, Carlos V no sólo sancionó la prohibición de someter a esclavitud a los indios que había dictado su abuela, la Reina Católica, sino que añadió expresamente que no permitía hacer tal cosa ni aun en caso de guerra justa[23], modificando así el derecho romano clásico y el propio castellano, que sí lo permitían. Pero sendas reales cédulas de 1564-1569 exceptuaron a los caribes, por su especial beligerancia[24], y otra real resolución de 1607 exceptuó también a los indios *bárbaros* de Chile por haberse rebelado contra el rey y la Iglesia[25]. Antes, en 1570, por real provisión, se había sancionado asimismo la posibilidad de esclavizar a los mindanaos filipinos por rebelarse contra el rey y ser mahometanos[26].

Fruto de ello fueron las excepciones que salpican la vida indiana que conocemos, como el hecho de que hubiera algunos indios esclavos en la estancia de la Magdalena, en 1703[27], y en la del Rey en 1724[28], ambas en Chile[29], por citar dos casos concretos, ambos relacionados con la Compañía de Jesús. O que, en 1783, un indio cacique del pueblo de Teocaltiche, cerca de la Guadalajara de la Nueva España, pretendiera la

libertad de dos hijas suyas que eran esclavas, después de haber logrado la de su mujer y sus otros hijos, esclavos todos como descendientes de indios *mecos,* que era otra forma de llamar a los indios *bárbaros* o *infieles;* sus ascendientes habían sido capturados tiempo atrás[30]. En fin, muy avanzado el siglo XVIII, era relativamente frecuente que los *españoles* tucumanos redujeran a esclavitud a los indios *bárbaros* que conseguían prender. El propio gobernador de la Provincia lo autorizaba a veces, si hay que entender así la orden que le dio en 1748, a un don Miguel de Molina, de entrar en el Chaco *y repartir las piezas y despojos que sacaran de la campaña obrando en justicia para que todos quedaran gustosos*[31].

Por *piezas* se entendía *seres humanos* cuando se hablaba de esclavitud.

Otro gobernador del Tucumán, sin embargo, Fernández Campero, lo prohibiría taxativamente en 1764, al tiempo que ordenaba liberar a los que hubiera en esa condición. Y así fue pregonado en las ciudades tucumanas. De lo contrario —explicó en la orden, con un razonamiento que nos resultará en seguida familiar— los indios tomarían horror a la fe católica y *mortal enemiga contra los españoles*[32].

Al otro lado del continente, en las fronteras de la Nueva España, por donde guerreaban los apaches, no se tenía siempre el mismo cuidado. En 1773, Félix Francisco Pachero, capitán protector del pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala y teniente de caballería volante de la expedición que se corría en aquellos días contra los indios *bárbaros,* por orden del virrey, llevó cautivos a Saltillo a nueve apaches, de ellos tres varones jóvenes y uno niño, el resto mujeres, y el teniente general de justicia mayor los repartió entre los vecinos como tuvo por conveniente[33].

Claro está que no me refiero a contravenciones de la ley. Que también se daban. En el Cuzco peruano, por los años de 1762, no era extraño que los hacendados de cañaverales y cocales reclutaran indios en los Andes y valles de Quillabamba y los llevaran a trabajar forzosamente en las haciendas. En unos casos, los compraban a intermediarios que los habían prendido por el impago de pequeñas deudas o cosas parecidas; en otros, les daban algún dinero para que se emborrachasen y, en ese estado, los encerraban en cárceles que tenían al efecto —verdaderas cárceles privadas—, de donde los llevaban clandestinamente a la hacienda. Los alcaldes del crimen de la Audiencia de Lima aseguraban

que el tráfico afectaba a un considerable número de indios e indias, y no siempre los de más baja calidad social; eso aparte de que, al llevarlos a clima más ardiente, perecían con más facilidad[34].

Y, como ocurriría con los negros en gran escala, había casos en los que eran los propios indios principales los que colaboraban en el negocio. En 1750, don Diego de Alcalá Samanamud, cacique de San Bartolomé de Huacho, en la jurisdicción de la villa peruana de Chancay, vendió doce indios a los propietarios de las haciendas de Vilcahuara y Quipico[35].

Pero también es significativo que la justicia interviniera para reprimir estos males; aunque en eso había niveles y —sin que fuera norma general— eran más permisivas las autoridades municipales que las provinciales o las Audiencias, y ello por la sencilla razón de que los intereses de aquéllas coincidían con más frecuencia con los de los *principales* del lugar, entre los cuales solían designarse las autoridades de cada municipio[36]. Pondré un ejemplo mínimo (si es que el drama lo puede ser, aunque tan sólo afecte a un ser humano). En el Tucumán —en la ciudad de La Rioja—, en los años sesenta del siglo XVIII, el gobernador reconvino a un don Javier de Luna por haber vendido una india por 46 pesos a don José Días de Loria, capitán, y el trato se deshizo. Pero Luna volvió a venderla, ahora a don Pedro Lucas Cabrera, y Loria lo denunció. En realidad, más que vendérsela a Cabrera, lo que había hecho Luna —que era pobre— era pedirle a éste prestados 46 pesos y dejarle la india en prenda. Pero no había lugar. Quien intervino al cabo fue el juez de residencia que actuaba por esos días en relación con las justicias de la ciudad riojana. No se redujo a deshacer la compraventa, sino que llamó a la india y, además de declararla libre, le preguntó si quería reclamar algo a los jueces de la ciudad por haber consentido la venta. A lo que respondió la mujer («bien ladina en la lengua castellana») que no reclamaba nada «p*o*rq*u*e, siendo una pobre, siempre se había de mantener sirviendo y que dejándosele libre quedaba muy contenta p*o*r ser dueña para servir a quien quisiese y vivir»[37].

Es verdad que, en el caso de los hacendados cuzqueños que compraban o aprehendían indios borrachos, el que tomó la iniciativa para acabar con aquel uso fue uno de los alcaldes ordinarios del Cuzco, don Gabriel de Ugarte, que simplemente procedió contra uno de los hacendados, sus familiares y *guatacos*[38]. Pero los alcaldes del crimen de la

Audiencia de Lima sabían que, en puridad, Ugarte había actuado así porque le constaba que se daban más casos y quería cortar ese abuso. Los mismos alcaldes del crimen lo secundaron y aun dictaron un auto en el que decían que lo que les sorprendía era que sólo se hubiera procesado a un hacendado. Había que asegurarse de que la recluta de indios era libre y que se les daba salario suficiente. Esto a los varones; porque las mujeres de ningún modo podían ser detenidas ni molestadas; todo ello en razón de las leyes vigentes sobre el buen trato de los indios[39].

Porque no era así, en fin, se sublevarían en octubre de 1767 los indios de Nuestra Señora de la Concepción de Papantla, en la Nueva España: creían que el alcalde mayor —un *europeo* (o sea, un español de la España europea)— iba a vender en México a uno de ellos, Nicolás Olmos. Se basaban en que ya había vendido a otros, según aseguraban. Y esto, en que los había mandado a Veracruz y no habían vuelto. Cuando el oidor don Blas de Basaraz investigó sobre estos sucesos, los sacó del error —no se podía vender a un indio—, y el *mahuina* Francisco García, que sólo hablaba totonaca y no conocía su propia edad aunque aparentara acercarse a los treinta, le comentó que, hasta ese momento, no sabía que estaba prohibida la venta de indios en los obrajes[40].

Que el criterio, sin embargo, era claro lo demostró lo sucedido en 1753, cuando un corsario hispano apresó sobre la costa dominicana de Montecristi un bergantín francés que hacía viaje del río Misisipí a la parte francesa de la isla de Santo Domingo con carga de mulas más tres indios esclavos y lo condujo a la parte española de la misma isla; el gobernador reconoció la propiedad de la presa al corsario pero se planteó el problema de la situación que correspondía a los tres indígenas; el asunto pasó a la Audiencia, de ésta al Consejo de Indias y, desde aquí, se elevó una consulta a Fernando VI en el sentido de afirmar la libertad de aquéllos, que tendrían que ser depositados donde pudieran ser alimentados e instruidos debidamente. La esclavitud —alegaban los del Consejo—, «en ningún caso, lugar ni tiempo, pueden sufrirla los [indios] de América, no siendo caribes, según está dispuesto por la ley 13, título 2, libro 6 de la *Recopilación* de aquellos Reinos». Y así lo confirmó Fernando VI, aun tratándose de indígenas —dijo explícitamente por boca del Consejo— llegados de colonias poseídas legítimamente

por los extranjeros y donde la esclavitud de los autóctonos era lícita y natural y no se podía alterar sin faltar a los contratos. Pese a esto, «su protección, defensa y libertad [las de los indios] es el mayor y más escrupuloso cuidado de esta Corona desde que la Providencia los puso bajo de su dominio» y, por tanto, eran libres[41].

Teología sobre los justos títulos de la esclavitud de los negros

Por eso, simplemente, se acudió a los negros, si bien hay que decir que los cristianos —incluidos los españoles— habían recibido dos herencias que invitaban a actuar así: de una —la bíblica y judía—, que consideraba la negrura de los negros como un castigo de Dios, hablaremos después. La otra la tomaron los primeros cristianos de la cultura griega y romana, en la que había cundido una acusada prevención ante aquellos seres que se decía había en otros lugares del mundo y, concretamente, en Egipto y Etiopía. Al menos desde Píndaro (en el siglo VI antes de Cristo) cundía todo género de reservas sobre la rectitud moral de aquellas gentes lejanas y de color extraño, que venían a contemplarse como la constancia de que había otros mundos distintos del propio y no precisamente aconsejables[42].

Los negros ya eran vendidos como esclavos en el sur de Europa (incluida España) antes de 1492. Procedían en unos casos de acciones relacionadas con el corso y, aparte, habían comenzado a afluir a los mercados mediterráneos durante el siglo XV. Y, como en España existía la esclavitud —tutelada en Castilla por la legislación—, no hubo en principio una toma particular de postura ante la esclavitud negra. Eran esclavos como lo habían sido tantos de otras etnias y seguirían siéndolo otros.

Y de esta forma entraron los primeros en América, al servicio de aquellos de sus amos que pasaban a Indias. Sólo que, en seguida, en 1511[43], cuando se vio que los indígenas no resistían el trabajo que pretendían colonos y mineros españoles, algunos religiosos aconsejaron que se introdujeran negros bozales de la Guinea (que era el nombre que recibía toda la costa africana subsahariana) y, así, el que había sido hasta entonces un flujo puramente doméstico —de señores con sus criados— se empezó a convertir en un verdadero comercio, en el que iban

a competir negreros portugueses, ingleses, franceses y holandeses principalmente durante más de trescientos años.

Que lo aconsejaran precisamente religiosos —dominicos en 1511, el entonces sacerdote secular don Bartolomé de las Casas (dominico después) en 1516, frailes jerónimos en 1518— y por razones altruistas —evitar la muerte a los indios— da idea de que lo consideraban enteramente lícito e incluso bueno. No hay que olvidar que, en 1454, en la bula *Romanus Pontifex,* el propio Papa —Nicolás V— había sancionado lo que, a su propio decir, habían sancionado anteriormente algunos de sus predecesores; es a saber: la *facultad plena y libre* del rey de Portugal «para a cualesquier sarracenos y paganos y otros enemigos de Cristo, en cualquier parte que estuviesen, a los Reinos, Ducados, Principados, Señoríos, posesiones y bienes muebles e inmuebles, tenidos y poseídos por ellos, invadirlos, conquistarlos, combatirlos, vencerlos y someterlos, y reducir a servidumbre perpetua a las personas de los mismos»; aunque también es cierto que, a la letra de lo que acabamos de transcribir, se suponía que lo que esos monarcas portugueses estaban efectuando en África, tan lícitamente, era luchar contra los *enemigos de la fe* y se podía discutir —y se discutiría, lo veremos— que los negros lo fueran realmente.

Y es que, en puridad, la confusión estaba en el propio pontífice, quien, en la misma bula citada, de manera inequívoca, daba por bueno lo que condenarían con toda libertad los teólogos portugueses y españoles desde el siglo siguiente: el rey de Portugal Alfonso V y don Enrique el Navegante, explicaba el papa Nicolás V, habían conquistado la Guinea y, desde entonces, habían sido capturados por la fuerza o adquiridos de otra manera —legítima— *muchos guineos y otros negros,* gran parte de los cuales, llevados a Europa, se habían convertido a la fe católica, «esperándose que, con ayuda de la divina clemencia, si continúa con ellos el progreso de este modo, estos pueblos se convertirán a la fe o al menos las almas de muchos de ellos se salvarán en Cristo»[44].

O sea, que contemplaba con contento el hecho de someter a servidumbre a los negros, y ello porque, con eso, se convertían al cristianismo.

De facto, uno de sus primeros sucesores, Pío II, tardó sólo siete años en contradecirle, si se puede entender así la carta de 1462, dirigida a un obispo misionero que iba a partir hacia Guinea, donde le exhortaba a dejar caer el peso de las censuras eclesiásticas sobre aquellos cristianos

que sometían allí a esclavitud a los *neófitos,* entiendo que en el sentido eclesial —el de recién bautizados— de la palabra[45].

Cuando los papas Nicolás V y Pío II contemplaron de esta manera la servidumbre de los negros, no se había descubierto América, a la que se refirió, sin embargo, una nueva intervención pontificia de suma importancia, que fue aquella de 1537 por la que Paulo III, en breve dirigido al arzobispo de Toledo, prohibió la esclavitud en Indias, no sólo en la persona de los indígenas, sino en la de *otras gentes* cualesquiera: «*Occidentales ac Meridionales Indos, et alias gentes*»[46]. Pero el *alias gentes* pasó desapercibido, dejando así, de facto, un vacío canónico.

Por esos mismos años, el teólogo dominico Francisco de Vitoria se planteaba el problema de la licitud de la trata, tal como de hecho se llevaba a cabo. Es decir: sin dudar de que la esclavitud era en sí legítima. Y, en los años y siglos siguientes, fueron no pocos los teólogos y juristas —solamente españoles y portugueses, fuerza es decirlo— que se ocuparon de este asunto. Las bases del debate las dejó sentadas el también dominico Domingo de Soto en *De iustitia et iure libri decem* (1542[47]) y en los *Commentariorum in Quartum Sententiarum,* publicados en 1557[48]. Y partió de Aristóteles como base inconcusa, aunque con matices fundamentales. Aristóteles había dicho que había siervos que lo eran por naturaleza y el dominico no negaba que hubiese, en efecto, unos seres humanos más capacitados que otros y que, por ello, estuvieran llamados aquéllos a gobernar a éstos. Pero el que era señor por naturaleza no podía usar de los siervos como si fueran cosas propias, en su personal beneficio, sino como de hombres libres y sujetos de derecho y buscando su bien, enseñándoles e instruyéndolos en las buenas costumbres y comportamientos. Por lo cual los más rudos no habían de servirles como esclavos, sino teniendo con los superiores cierta consideración (a no ser —advertía— que mediara un salario, o sea que los señores pagaran a los rudos para que les sirvieran).

En realidad, todos los hombres nacían naturalmente libres —como había dicho el propio Aristóteles—; la servidumbre era contraria a la naturaleza. Pero esto quería decir que era contraria *a la primera intención de la naturaleza,* en la cual se había dispuesto que todos los hombres se comportaran racionalmente, advertía fray Domingo de Soto, adecuando la afirmación aristotélica al dogma cristiano. La servidumbre natural no se había dado, en efecto, en el estado de inocencia, por la

sencilla razón de que, en ese estado, no había rudos ni ignorantes. Fue al fallar la primera intención como consecuencia del pecado cuando se siguieron castigos conformes con la naturaleza lesionada. Y entre ellos se encontraba la servidumbre[49].

Esto por lo que hacía a la servidumbre *natural,* que era distinta de la que Aristóteles denominaba servidumbre *legal.* Y es que, aparte —seguía Soto—, del propio pecado original se derivaban la necesidad (traducida en pobreza) y las guerras, que eran las que llevaban al hombre a la esclavitud *legal.* El desorden que había introducido el pecado en la naturaleza podía y debía ser corregido por los hombres en la medida de lo posible. Podían hacerlo incluso por medio de coacción (que correspondía por excelencia a la autoridad), es decir, por medio de leyes, y eso es lo que era el *derecho de gentes,* que era el que señalaba aquellas causas —que veíamos en las *Partidas*— según las cuales la servidumbre era lícita.

Lo que ocurría según el segoviano es que no estaba nada claro que, en el África negra, se dieran esas circunstancias que detallaba el código castellano que regía desde el siglo XIII. Y, si no se daban, ni los que capturaban a los negros, ni quienes los compraban, ni quienes los poseían —si sabían que habían sido hechos esclavos de forma ilícita— podían retenerlos como tales, y eso aunque no pudieran recuperar el dinero pagado por ellos.

Por cierto que no había más circunstancias que ésas: las contempladas en el derecho en vigor. No era lícito hacer esclavo a nadie —como algunos creían, hablando de los negros— alegando que se les destinaba a una vida mejor que la que traían siendo libres y que, además y sobre todo, se les cristianaba. En este punto, el dominico era tajante, como sería la mayoría de los que le siguieron al detenerse en este extremo: es una vulgar excusa —advertía explícitamente— la que alegan algunos que capturan negros por la fuerza y afirman que, aunque los reducen a esclavitud, es mayor el beneficio que les aportan, pues los hacen cristianos. Hay que responderles que, si una de las condiciones esenciales de la fe es que a nadie se le puede obligar a aceptarla, la misma razón impone que ninguna coacción sea medio lícito para persuadirlos.

El razonamiento teológico lo renovaría el también dominico fray Tomás de Mercado, en 1569, en *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes descididos y determinados,* reeditado y ampliado desde 1571

como *Suma de tratos, y contratos,* donde concluía rotundamente que «es y ha sido sie*m*pre pública voz y fama q*ue* de dos partes [de los negros esclavos] q*ue* sale*n* [de África], la una es engañada o tiránicame*n*te captiva, o forzada». En consecuencia, vender y comprar negros en Cabo Verde (que era de los que hablaba el dominico, porque eran, simplemente, los que solían llegar a Sevilla, donde escribía fray Tomás) era lícito y justo de suyo, pero pecado mortal de hecho («y viven en mal estado y gran peligro los mercaderes de gradas que tratan en sacar negros de Cabo Verde»).

Y que nadie se engañara: tampoco era lícito adquirir esos negros en la reventa que se hacía en Indias o en España[50].

Sólo uno de los teólogos y juristas que terciaron en el asunto se atrevió a poner en duda los argumentos de Aristóteles: lo hizo en 1573, en el *Arte de los contractos,* el doctor talaverano don Bartolomé Frías de Albornoz, un laico formado en Osuna que había llegado a ser el primer profesor de *Instituta* (es decir: derecho civil) de la universidad de México. Albornoz sería el único —hasta que llegaran los abolicionistas del siglo XVIII— que pondría en duda incluso las causas lícitas de someter a esclavitud que el derecho castellano hemos visto había tomado de Roma[51].

Molina

Pero la doctrina dominante no siguió por ahí, sino por el respeto a la tradición aristotelicorromana y se centró, por tanto, y tan sólo, en si era ilícito o no lo que se hacía con los negros.

Y, en este punto, fue decisivo lo que escribió el jesuita Luis de Molina en el primero de los tres tomos *De iustitia et iure,* que se editó en 1593.

Molina se detenía largamente en el problema de la licitud de la esclavitud negroafricana y lo hacía en términos que iban a tener trascendencia enorme. Había recabado informes de jesuitas portugueses que misionaban en África, de mercaderes de la misma nación y de otras personas y había llegado a conclusiones decisivas[52]. Entre los negros de África, explicaba, eran raros los reyes poderosos; el territorio estaba dividido entre muchos reyezuelos, que guerreaban entre sí desde antiguo y

sin ninguna razón justa. Muchos de los esclavos que compraban los europeos en aquellas costas tenían ese origen.

Repetía lo que ya había dicho fray Bartolomé de las Casas: que se decía que, cuando llegaban naves portuguesas a los puertos o ríos africanos, los negros se esforzaban en lograr más cautivos —negros como ellos— con el fin de venderlos. Pero es que, además, entre los propios africanos —añadía de su propia cosecha—, conviviendo con ellos, residían algunos portugueses que recibían el nombre de *tangosmaos* en la Guinea superior y *pomberos* en la inferior y que se dedicaban al comercio. Al arribar los barcos portugueses, tangosmaos y pomberos tomaban mercaderías y se internaban en territorio africano hasta llegar a los mercados y plazas donde podían cambiarlas por esclavos, que luego llevaban atados hasta los barcos y revendían a los mercaderes portugueses.

De la legitimidad de la servidumbre de los capturados en guerra —advertía el propio Molina—, claro está que no había duda cuando se trataba de botín resultante de ataques como los que hicieron algunas tribus africanas contra los portugueses instalados en aquellas costas (concretamente, las guerras mantenidas con los reyes de Angola y Monopotamia, recordará el también jesuita Rebello en 1608[53]). Pero, en todos los demás casos —continuaba Molina—, se debía presuponer que la mayoría de las luchas entre los negros eran injustas; no merecían el nombre de guerras, sino de latrocinios. Y, por tanto, los esclavos que se hacían en ellas no lo eran legítimamente.

En cuanto a las otras causas de servidumbre lícita, los propios negros confesaban que vendían a su mujer o a sus hijos por el capricho de obtener una campanilla u otras mercaderías portuguesas[54]. Y, si lo que se atendía era a la posibilidad de comprar gente que ya era esclava, había que decir que algunos eran condenados a esclavitud perpetua por cosas como robar una gallina. Eso aparte de que, a veces, se esclavizaba —por el delito de uno— a la esposa, o a los hermanos, o a gente consanguínea, o incluso a parientes lejanos.

Y claro está que esos esclavos no podían ser comprados para mantenerlos como tales. En África —comentaba sin afirmar que fuera justo o no—, se sometía a servidumbre a los reos de adulterio o de violación. En realidad —concluía, en este caso claramente—, para que la esclavitud por delito fuera lícita, hacía falta que el delincuente hubiera hecho

un mal semejante al que en España o Portugal conllevaba la pena de galeras o poco menos[55].

Pero los mercaderes portugueses con quienes había hablado no se preocupaban más que de enriquecerse y beneficiarse y se admiraban si alguien quería suscitarles algún escrúpulo; pensaban que lo que hacían era algo honroso porque los negros que compraban iban a alcanzar la fe cristiana y una vida material mucho mejor que la que tenían entre los suyos, desnudos y mal alimentados.

Sin embargo, no podía hacerse el mal para lograr un bien y los obispos de Cabo Verde y Santo Tomé —donde lo había desde 1534[56]— y las autoridades regias no debían consentirlo. Mejor sería que se enviasen ministros idóneos para predicar el Evangelio en aquellas regiones.

Entonces, ¿era o no lícito comprar esclavos? Siendo como era voz común, como reconocían los propios mercaderes, que entre los negros era relativamente frecuente someter a otros a servidumbre sin razón suficiente, aquéllos no podían comprar un siervo sin averiguar antes si era producto de una de esas irregularidades. Y lo mismo cuando se trataba de hijos o esposas de alguien que pudiera haberlos vendido por una causa leve o por mero capricho. En último término, si los mercaderes no querían ponerse a indagar sobre la legitimidad de un esclavo, no podían comprar ninguno en conciencia; cometían pecado grave y se ponían en estado de condenación al comprarlos y, además, si lo hacían, quedaban obligados a llevar a cabo la indagación o a dar la libertad al comprado. Todo esto, a no ser que alguno lo hiciera con ignorancia invencible, en la cual —se atrevía Molina a afirmar— no se hallaba ningún mercader. Comprar esclavos sobre los que hubiera presunción razonable de que habían sido hechos con título injusto (cosa que sucedía con la mayoría de los que se vendían en el África negra, advertía), era algo que iba no solamente contra la caridad, sino contra la justicia; era pecado mortal. Y, en cualquier caso, no se podían vender.

Entonces, ¿procedía acabar con la esclavitud oriunda de África? Eso era ya otro cantar. Lo que procedía era averiguar si cada esclavo concreto había sido sometido a servidumbre justa o injustamente. Y aquí venía la cruda realidad: algunos mercaderes aducían que los negros vendedores (porque solían ser negros los que vendían a los negros) se negaban a dar razón de la legitimidad de la servidumbre de aquellos que ofrecían en venta. Y no había manera de averiguarlo. Los vendedores

negros respondían de mala gana a las preguntas que se les hacían, como por lo demás sucedería —y sucedía— si a un vendedor portugués se le interpelara sobre el título con que había adquirido cualquier otro bien que pretendiese vender.

Algunas veces, ciertamente, los mercaderes sabían que los esclavos que compraban eran producto de captura llevada a cabo por otro u otros negros y que, por tanto, no eran lícitamente esclavos; pero, según le dijo uno al propio Molina, lo más probable era que, si no los adquirían, los mataran aquellos que los robaron, a fin de que el asunto no se descubriera, no fuera a ser que los castigaran a ellos —a los negros vendedores de los esclavos— por el delito cometido.

Pero esto también era peligroso a veces, según explicó al jesuita conquense otro mercader más, y por eso no todos se decidían a comprar esclavos que sabían que eran producto de robo; porque, en algunas partes de África, se les había impuesto como norma, por parte de las autoridades negras, que no comprasen esclavos sino por medio de un intérprete negro, que era quien aseguraba la legitimidad de la condición de esos siervos.

En ese caso no se podía exigir lo imposible a los mercaderes y, por tanto, el tráfico era lícito si la compra se hacía de buena fe. Era al rey de Portugal —claro está que por medio de sus delegados— y a los obispos, priores y confesores de Cabo Verde y la Guinea a quienes correspondía averiguar la licitud de la compra. Y resultaba que ni los obispos de Cabo Verde y Santo Tomé, ni los sacerdotes que residían aquí o allí habían expresado ningún escrúpulo porque nadie se confesara de esas cosas. Si el obispo o el gobernador había impuesto algún castigo a los *tangosmaos* o *pomberos* era por no cumplir por Pascua, o por haberse acostado con alguna infiel, o por haber cometido algún otro exceso. Pero no por haber tomado parte en aquel comercio. Y no podía ser así. El rey y todos los gobernantes —aseveraba el jesuita—, así como los obispos de Cabo Verde y Santo Tomé y todos los que escuchaban confesiones de los mercaderes de esclavos, cada uno de ellos en su grado y orden, estaban obligados a cuidar de que ese asunto de la legitimidad de los siervos se examinara y que quedase establecido qué era lo lícito y lo ilícito.

Si había duda sobre la licitud de mantener como siervo a alguien y no era posible averiguar quién, *omnes liberi dimitti debent.* De hecho,

todos los indios habían sido declarados libres, entre otras cosas, por la presunción que les favorecía, y no cabía hacer otra cosa con los negros[57].

Esto último era lo único, por tanto, que tenía que preocupar al segundo y demás compradores (o sea, a quienes compraban los esclavos a los mercaderes y a los sujetos de las sucesivas reventas): todos los que adquirían de buena fe un esclavo (que eran, según Molina, todos los propietarios de esclavos por regla general) lo retenían lícitamente. Claro está que, si llegaban a saber que un esclavo concreto había sido sometido a esclavitud de forma injusta, tenían que ponerlo en libertad, sin que pudieran reclamarle su valor. A quien podían reclamárselo era al vendedor. Y claro estaba asimismo que, si alguien llegaba a saber que los más de los siervos que se traían del África habían sido hechos de forma injusta, no podía en conciencia comprarlos de los mercaderes que los traían, pero sí de aquellos —segundos o sucesivos compradores— que los poseían de buena fe; aunque quedaban obligados a hacer la averiguación pertinente. Si no podían enterarse de la verdad —como sucedía ordinariamente—, podían lícitamente retener al esclavo.

Y lo mismo si lo habían comprado directamente a un mercader sin dudar de su legitimidad: podían retenerlo mientras no les constara con certeza que había sido reducido a esclavitud de manera injusta.

La cuestión era clara: los reyes, los obispos, los mercaderes tenían la última palabra. Los demás podían despreocuparse, si no tenían constancia de la injusticia cometida con el esclavo del que eran propietarios.

Sandoval

Otro jesuita, Tomás Sánchez, precisaría antes de 1610 —que fue cuando murió— los términos en que se expresaba Molina[58], y eso en los mismos días[59] en que se reunía en Portugal una *mesa de conciencia* (una comisión oficial) en la que se concluía que la esclavitud africana era lícita. Sentada la culpabilidad de los mercaderes, Sánchez matizaba la doctrina de Molina, que eximía al segundo y demás compradores si actuaban de buena fe, afirmando que el segundo comprador —o sea, el primero que compraba un esclavo a un mercader que lo hubiera adquirido en África— aún tenía que averiguar si aquél había sido capturado

justamente. Los que no tenían obligación de hacerlo eran los que adquiriesen sucesivamente a ese esclavo, entre otras cosas porque les sería imposible averiguarlo.

Pero fue el también jesuita Alonso de Sandoval quien dedicó al asunto, por fin, todo un tratado: *Naturaleza, policía sagrada, profana, costumbres i ritos, disciplina y catechismo evangélico de todos los etíopes,* impreso en 1627 y titulado *De instauranda aethiopum salute* desde la segunda edición, que se imprimió en 1647. Sandoval no obviaba el tema de si era lícita la esclavitud. Testimonio de un celo sin límites por el alma y el cuerpo de los negros, el fondo doctrinal decía ser el de nuestro doctísimo Molina, «a cuya imitación, y de los Santos que he citado, me he habido yo en mis escritos»[60]. Pero no era del todo así: manteniendo la doctrina de aquél, Sandoval subrayaba la probabilidad de que los esclavos negros lo fueran lícitamente, contra lo que Molina opinaba. Bien sabía, no obstante, que no todos pensaban así. Era precisamente en ese punto en el que se había mostrado más exigente el maestro Molina. Pero Alonso de Sandoval se inclinaba por la opinión del padre Luis Brandaon, rector del colegio jesuítico de San Pablo de Loanda, que le había hecho ver en 1611 que los indios tenían por sí la presunción de ser libres, en tanto que los negros carecían de ella, «porque lo más común y corriente es ser esclavos y venderse por tales»[61].

En lo de aceptar la predisposición de los negros a ser esclavos, a Sandoval le podía su propia sabiduría enciclopédica. Ya había advertido el agustino fray Miguel Bartolomé Salón en 1591 —sin asumirlo ni rechazarlo— que algunos interpretaban como relato del origen de la servidumbre el capítulo 9 del *Génesis* y, concretamente, la maldición que recayó sobre Canaán, hijo de Cam y nieto de Noé, por haberse reído Cam de Noé al verlo ebrio. Y de Canaán descenderían egipcios y negros[62]. (Lo cual querría decir algo muy grave, y es que la esclavitud habría sido, así, imposición de Dios y, por tanto, de derecho divino).

A Salón le parecía que no: que las palabras de Noé no insinuaban el destino a la esclavitud y que, en todo caso, no tenían el carácter de precepto, sino el de profecía[63]. Pero, de hecho, otros lo repitieron sin esta precisión. Así, Solórzano y Pereira (1629[64]), de quien lo tomaría Sandoval, suscribiéndolo, aunque sin olvidar el matiz biológico: la tez negra —escribió el jesuita— no provenía tan sólo de la maldición de Noé, sino también «de una calidad predominante, innata e intrínseca, con que crió Dios

a Cham, que fue un excesivo calor, para que los hijos que engendrase saliesen con ese tizne, y como marca de que descendían de un hombre q*ue* se había de burlar de su padre co*n* ta*n*to atrevimiento; y así dispuso q*ue* en la materia seminal de su primogénito Chuz, y no en la de los otros, hubiese tal te*m*peramento de las primeras cualidades»[65].

O sea, que los negros descendían de Chuz, no de Canaán.

Sandoval sabía, no obstante, que Chuz había nacido antes de que Cam se burlara de Noé, de manera que no podía haberlo castigado Dios antes de que su padre cometiera el pecado. Pero a esto aducía que, si bien Dios lo había hecho negro al principio «para la variedad y hermosura que en su naturaleza pretendía, y la que causa en la naturaleza la variedad de los colores en las aves y demás animales», lo hizo con previsión de que aquel color «se convertiría en tizne, y mancha, y como sambenito (digámoslo así) de los negros, por descendientes de tal abuelo»[66].

Ahora bien: «No sólo le acarreó a Cham la ofensa que cometió contra su padre quedar su generació*n* oscura y negra, mas [...] sujeta a cautiverio, comprehendiendo la maldició*n* de su padre a toda su descendencia, condenándola a perpetua servidumbre»[67]. «Y de allí dice también el M. Fr. Pedro de Valderrama, nacieron negros y esclavos, como tiznando Dios a los hijos, por serlo de malos padres»[68]. (Valderrama había sido —murió en 1611— un muy estimado predicador agustino, autor de sermonarios y ejercicios espirituales).

La intervención de los capuchinos

En adelante, los argumentos de Sandoval y de Molina se repitieron con mejor o peor fortuna: sucesivamente por obra del jurista Hevia Bolaños, que remitía sin más a Molina en la *Curia philipica,* en 1603[69]; del italiano Antonino Diana en la *Resolutionum moralium pars prima et secunda* (1629), que hacía lo mismo[70]; del portugués Agustín Barbosa —sacerdote secular, luego obispo— en *Pastoralis sollicitudinis sive de officio et potestate episcopi tripartita descripta* (1628), donde también remitía a Molina y además a Rebello para condenar lo que hacían sus compatriotas mercaderes[71]; del también portugués Baptista Fragoso, que seguía a Rebello de cerca en su obra póstuma —había muerto en 1639— sobre el *Regimen reipublicae christianae* (1641)[72].

En 1639 mismo, el papa Urbano VIII dirigió una carta al colector de los derechos de la Cámara Apostólica en Portugal en la que amenazaba de excomunión a cuantos sometieran a servidumbre, vendieran, permutaran o donaran —aunque no fueran cristianos— a *los indios occidentales y meridionales,* expresión que ya había empleado en 1537 Paulo III (a quien remitía expresamente Urbano VIII) y que había sido interpretada como referida tan sólo a los *indios* de América. La carta de Urbano VIII pudo ser entendida, por tanto, de la misma manera, por más que otros la interpretaran como atinente también a los negros, acaso porque el Papa comenzaba por advertir que la caridad que le movía no podía ceñirse sólo a los cristianos, sino también a los que vivían en las tinieblas de la superstición[73].

De hecho, no cambió ni la línea argumental de los teólogos y juristas ni tampoco la de los comerciantes.

Pero a todos contestarían frontalmente los capuchinos fray Francisco José de Jaca y fray Epifanio de Moirans ya en 1681-1682, y no sin recordar lo que todos al parecer olvidaban, y es que el Papa —sin duda entendían que Urbano VIII, aunque no lo citaban— había condenado la esclavitud.

La verdad es que rompieron, con ello, una tradición precisamente capuchina de convivencia con la esclavitud. Desde 1621, misioneros de esa orden —sobre todo españoles, italianos y portugueses, franceses también— venían siendo enviados por los Papas a los reinos «etíopes» del África atlántica, concretamente a los del Congo, la Zinga, el Benín y Arda, y no sólo no se enfrentaban a aquel comercio, sino que sabían que, alguna vez, el rey de las Españas remuneraba con el permiso de comprar esclavos en África, y venderlos en la América hispana, a los marinos que los llevaban a ellos a esas tierras[74].

Más aún: los propios capuchinos tenían esclavos en sus *hospicios* y, a veces, los contaban por algún centenar.

Y, sin embargo, ya en 1645 algunos misioneros de esta orden acudieron a la Congregación Romana de Propaganda Fide para que interpusiera su autoridad a fin de terminar con la venta de negros en África. Y, en 1660, no sólo insistieron, sino que algunos de ellos fueron expulsados de los lugares donde trabajaban por empeñarse en lo mismo. No era más que el comienzo de una cadena de condenas y denuncias surgidas de la orden capuchina[75], ninguna de las cuales tuvo, no obstante,

la importancia de la que formularon fray Francisco de Jaca y fray Epifanio de Moirans en 1681-1682. Fueron, en efecto, los capuchinos Jaca —en la *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos,* datada en 1681[76]— y Moirans, en *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis justa defensio,* fechado al año siguiente[77], quienes dieron al asunto de la libertad de los negros el alcance que procedía.

Los argumentos de Jaca y de Moirans

¿En qué medida fueron nuevos los argumentos del aragonés fray Francisco José de Jaca y del español —del Franco Condado— fray Epifanio de Moirans? Como todos, buena parte de su argumentación era la misma que la de los teólogos y juristas que los habían precedido. Pero volvieron al punto de partida —el de los primeros dominicos, sobre todo fray Domingo de Soto y fray Tomás de Mercado—, que habían dejado sentada la ilicitud, sin más, de la esclavitud de los negros y lo llevaron a sus últimas consecuencias.

Los dos capuchinos lo hacían, para empezar, con el mismísimo punto de partida: si todos los hombres eran libres por naturaleza —argüía Moirans con especial clarividencia—, la libertad que procedía del derecho natural no podía ser abolida por derecho humano y exigía que no pudiera realizarse nada en perjuicio de ella. Ciertamente, por usar mal de su libertad, Adán la perdió: por el pecado, no sólo se introdujo la muerte temporal, sino también la muerte civil, que era la esclavitud. Pero, así como nadie era condenado a muerte por los hombres sino por el pecado, nadie podía ser condenado a la esclavitud sino por el pecado. Solamente por el pecado se hacían siervos y —añadía— con autorización de los poderes públicos.

No bastaba, por tanto, que el esclavo hubiera pecado, sino que hacía falta que lo hubiese declarado el príncipe o el juez competente.

Ahora bien, siendo así que, en Cabo Verde y en Guinea, no había reyes (o así lo creía él), sino que cada uno vivía a sus anchas, nadie podía ser esclavo con justo motivo[78].

Si se sabía o se consideraba probable que los esclavos lo fuesen porque se hubieran vendido a sí mismos o porque habían sido capturados

en guerra justa, y sólo en ese caso era lícito comprarlos, había advertido el jurista y teólogo don Martín de Azpilcueta[79]. Pero ¿cómo cabía suponer una cosa así cuando todos aseguraban que lo normal era lo contrario?

Para que hubiera guerra justa, recordaba Moirans que señalaba santo Tomás de Aquino tres condiciones: que la declarase una autoridad con plena soberanía (sin emplear esta palabra, pero sí su significado), que la causa fuese justa y no quedara otro remedio y que la finalidad de la guerra fuera la paz[80]. Y no era eso lo que sucedía en el África negra.

¿Que cabía la buena fe en los compradores de esclavos?: «[...] la ignorancia que les puede competer no es otra que la de Judas vendedor y de los judíos compradores de Cristo Jesús», respondía fray Francisco José de Jaca[81].

Y claro es que eran culpables los monarcas, sus delegados y las autoridades eclesiásticas:

> «[...] si el Rey, jueces, gobernadores, etc., tales cosas permitieran, en lugar de ser conservadores de las repúblicas fueran los mayores tiranos de ellas —sentenciaba el aragonés—. Y entonces, no sólo los agresores de tales iniquidades fueran reos de culpa civil y teológica, [...] pero también dichos reyes, jueces, gobernadores, etc.»[82].

Los reyes y los príncipes cristianos que tenían autoridad sobre los Consejos Reales, el Comercio sevillano, la Sociedad parisiense, el Comercio de los ingleses, el de los portugueses principalmente y el de los holandeses, todos los comerciantes, los que transportaban y compraban y vendían esclavos, todos los señores que los poseían, en una palabra —corroboraba Moirans—, eran dignos de muerte por cooperar a las rapiñas y robos de negros de África y a su venta[83].

Por tanto, también el segundo y demás compradores:

> «La razón de excusa que me dan y yo no admito —advertía fray Francisco José de Jaca— es que a ellos no les pertenece saber más que el comprarlos, y que allá se las hayan los cargadores, vendedores, etc., y asimismo que allá se las averigüen los holandeses herejes de Jamaica, Curazao y asentistas españoles así de esas tierras como de las más remotas de donde los dichos herejes o asentistas referidos los traen: como si dichas culpas mortales, que unos y otros cometen, no fuesen de participantes»[84].

Según lo cual —corroboraba Moirans—, todos los que compraran, vendieran o poseyeran negros del África como esclavos pecaban contra el derecho natural a no ser que hubieran verificado los títulos de la esclavitud y comprobado que eran justos, sin que, por otra parte, pudiera prevalecer en contrario ninguna costumbre o uso. Todos —subrayaba— los que poseían alguno de los esclavos procedentes de África estaban obligados a manumitirlos so pena de condena eterna. Y no podía olvidarse que la ignorancia —que era lo que alegaban algunos— excusaba del hecho, no del derecho[85].

Fray Francisco José de Jaca (que no sólo exigía —so pena de pecado mortal— que los manumitieran, sino que los indemnizaran por los daños) aún usaría otro argumento, un tanto inopinado: todos los teólogos de que hablamos, sin excepción, recordaban que no podía hacerse esclavo a un cristiano (se entiende que por otro cristiano). Pero ninguno se había planteado expresamente la pregunta de qué ocurría con el esclavo que se convertía al cristianismo. Ciertamente, si no se lo preguntaban, no era por ignorancia ni falta de penetración, sino porque daban por supuesto que los tales seguían siendo esclavos. (De lo contrario, todos querrían bautizarse). Fray Francisco José de Jaca sí se lo planteó, por el contrario, y no le cupo duda de que se convertía en gente libre, si es que no lo eran de antemano.

La razón era clara: amén del buen acopio que el de Jaca hacía de frases bíblicas con sus correspondientes glosas (incluida la relativa a la carta de Pablo a Filemón, donde entendía que el primero presentaba a Onésimo como manumitido, cuando decía a Filemón que no debía recibirlo como a siervo, sino como a hermano), el aragonés lo explicaba así:

> «Pues ¿quién ignora que el parto sigue el vientre de la madre? *Partus ventrem sequitur* y, por tanto, los hijos se alzan con sus privilegios [los de la madre]. Como, pues, Nuestra Santa Madre [la Iglesia] sea libre, de quien somos engendrados, según afirma el apóstol san Pedro, *como niños recién nacidos* (1 P 2,2), ¿qué dificultad hay que, hallándonos en sus pechos, de cuya real sangre somos sustentados, habemos de ser todos sus hijos libres, y de toda vileza de esclavitud exentos?»[86].

La Santa Madre Iglesia los había engendrado con el bautismo, tuviéralos ahora por libres, en vez de que, entre los propietarios de esclavos, se contasen —precisamente— porción de eclesiásticos.

> «[...] sólo pregunto a los religiosos (que los seculares, del mundo son, y el mundo los oye): ¿conocían los tales la injusticia de dicha esclavitud, o no? Si no, ¿para qué persuasiones, ruegos e instancias? Y, si la conocían, ¿cómo contra ley natural divina y eclesiástica ajustaron lo religioso con tanta injusticia?»[87].
>
> «Siendo, pues, estos pobres desvalidos [...] tablas rasas que con poca dificultad abrazan lo católico, ¿quién se ha de persuadir los quiere [la Iglesia] tan peculiar como madre de esclavos [...]?»[88].

En cuanto a aquellos argumentos bíblicos que habían recordado el agustino Salón y el jesuita Sandoval —a quienes los capuchinos no mencionaban—, según los cuales *los negros eran animales vivientes, como bestias, malditos de Dios, de la raza de Cam, a quien Noé maldijo e hizo esclavos de los hijos de Sem, por lo cual no había necesidad de justificar el título de la servidumbre, ni contra el derecho natural divino o positivo, ni el título de posesión como esclavos, sino que, según justa opinión que procedía del Señor Dios, podían ser capturados, hechos siervos y poseídos como esclavos*[89]*,* lo mejor que cabía decirles —argüía Moirans— es que desbarraban: incluso con la Biblia en la mano, estaba claro que el maldito no había sido Cam, sino Canaán, y que los descendientes de Canaán, castigados a ser siervos de Israel, eran los heteos, los jebuseos, los amorreos, los gergeseos, los heveos y los araceos, pueblos todos de Palestina, no del occidente de África[90].

En realidad, Moirans partía de antemano de cinco conclusiones, que proponía al principio de su obra. Las tres primeras contenían los preceptos más liberales, que no eran nuevos, sin embargo, y que (traducidos del latín, que es la lengua en la que escribió) decían así:

> *1. Nadie puede comprar o vender alguno de los esclavos negros de África, como comúnmente se les llama.*
>
> *2. Todos los que poseen algunos de ellos están obligados a manumitirlos bajo pena de condenación eterna.*
>
> *3. Están obligados sus señores a manumitirles, a restituirles sus trabajos y a pagarles indemnización.*

Pero, a partir de ahí, llegaba hasta aconsejar la huida o, mejor, exigirla:

4. Los negros que habitan en los lugares de las Indias trabajando en propiedades familiares, llamadas sucreries *por los franceses o ingenios por los españoles, deben por obligación divina de derecho natural marcharse y buscar territorios en los cuales atiendan a su salvación eterna.*

Y profetizaba además —basado en fuentes bíblicas— la ruina de los príncipes y dignidades eclesiásticas que permitían ese tráfico:

5. Debido a la injusticia inferida a los negros trasladados de sus tierras y transportados a las Indias, huirán de sus territorios los príncipes cristianos y los perderán, y los obispos y clérigos también emigrarán de esas tierras y atravesarán los mares huyendo; y los cristianos serán hechos cautivos y esclavos[91].

[...] tanto los príncipes eclesiásticos, es decir, la Iglesia romana —insistía más adelante—, *como los príncipes cristianos temporales serán expulsados de sus territorios, de sus Reinos y de sus dominios; porque trasladaron a los etíopes negros y a los africanos de sus tierras a América haciéndolos siervos contra todo derecho. Por donde los mandantes y los que obedecen quedarán privados de sus posesiones; ahora bien, los príncipes eclesiásticos y los doctores que consientan (en estos atropellos), los que se callen, los que no se resistan (a esta manera de actuar) navegarán a América huyendo de la futura persecución (desatada contra ellos) en todo el orbe, una persecución como no han visto jamás los cristianos desde que se fundó la Iglesia de Cristo, que resultará con todo menor que la mayor de todas, que se desencadenará en el futuro tras la llegada del anticristo*[92].

La intervención de Carlos II

El caso es que fray Francisco José de Jaca y fray Epifanio de Moirans no se limitaron a predicar así, sino que llegaron a negarse a absolver a los penitentes que les pedían confesión y no se arrepentían de tener esclavos o se negaban a manumitirlos seguidamente y a pagarles los salarios correspondientes al tiempo que los habían tenido a su servicio.

Para entonces, el gobernador de La Habana —donde habían dado con sus huesos los dos capuchinos, cada uno por separado— había exigido y logrado que el provincial de los franciscanos expulsara del convento al aragonés y que el vicario general de la Diócesis lo procesara. Fue entonces cuando, sin convento donde vivir, el de Jaca se juntó con Moirans —que, a falta de convento, se había refugiado en una ermita— y ambos soportaron el chaparrón, que fue regular: los dos religiosos fueron detenidos, suspendidos *a divinis,* excomulgados, procesados por la jurisdicción eclesiástica diocesana pese a pertenecer a Propaganda Fide y ser, por tanto, exentos; a lo que respondió el de Jaca, por cierto, excomulgando a su vez al provisor eclesiástico de la Diócesis que lo había excomulgado sin tener jurisdicción sobre él. Encarcelados cada uno en un castillo, en 1682 fueron conducidos de Cuba a Europa, donde, después de un sinfín de episodios, quedaron en libertad... sin autorización para volver a América ni seguir con sus prédicas[93].

Pero su queja no fue infecunda. El asunto había llegado al Consejo de Indias y, en éste, se habló explícitamente de que los sermones y las posturas de los dos capuchinos casi habían provocado un levantamiento; cosa a todas luces exagerada, quizás comprensible por la distancia, quizá pensada para amedrentar a un monarca que se dejaba amedrentar y que, sin embargo, estaba preocupado por los esclavos. En efecto, en 1683, Carlos II firmaba una cédula donde insistía en que los magistrados de las Audiencias y los gobernadores de Indias pusieran *muy particular cuidado en el tratamiento de los esclavos, velando mucho en ello, y en que fueran adoctrinados e instruidos en los misterios de nuestra santa fe, y que en lo temporal tuvieran las asistencias convenientes, pasando al castigo de los amos, como estaba dispuesto por derecho*[94]; norma que vino a ser fundamental porque reforzó la postura de los jueces civiles que estaban decididos en que no quedara en teoría el derecho de los esclavos a denunciar a los amos por maltrato. No es seguramente casualidad que cuatro años después, en las *Constituciones sinodales* del Obispado de Caracas de 1687, el obispo don Diego de Baños y Sotomayor dijera expresamente que, cuando se castigara a algún esclavo o esclava, *fuese con moderación, que pedía la piedad y caridad cristiana, sin pasar de lo que, con horror y sentimiento suyo, había oído algunas veces;* todo lo cual había de ser vigilado por los curas y las justicias del rey para que se cumpliera[95].

Dos años antes, en 1685, aún había pedido respuesta del Consejo de Indias el propio Carlos II para estas tres preguntas: si convenía que hubiera negros en América y qué daños se seguirían de que no los hubiera, si se había reunido junta de teólogos para dictaminar sobre la licitud de comprarlos y asentarlos en Indias y si había autores que hubieran escrito sobre este particular. Y los del Consejo no dudaron en responder a lo primero afirmativamente (que convenían los negros en América), a lo segundo que no (nunca, dijeron, había habido junta) y a lo tercero enumerando un elenco de escritores que habían argüido en pro de la necesidad de los negros. Lo apoyaban —decían— Molina, Tomás Sánchez, Solórzano y Avendaño. No mencionaban a los que consideraban ilícita la servidumbre de los negros y, además, engañaban al rey: le aseguraban que se adquirían en África previo examen de las causas por las que habían sido esclavizados, para tener la certeza de que esa servidumbre era justa; cosa que no era cierta. Y recordaban que personas de todos los estados, incluidos los eclesiásticos, los poseían sin escrúpulos, «por la permisión y tolerancia de V*uestra* Majestad, que los compra y los permite vender», añadían de paso. Era además gente nacida para servir, según opinión de muchos. Y, en todo caso, no cabía, sin ellos, mantener *aquella república* de Indias. Ni mucho menos procedía manumitir a los que ya había, so pena de correr el mayor peligro. Por lo demás, eran tratados y mantenidos *con mucha atención*[96].

Carlos II lo aceptó, por lo menos tácitamente. La suerte estaba echada.

La apelación a Roma

Llegados a este punto —conformes todos nuestros teólogos en la culpabilidad de los mercaderes y en que gran parte de los esclavos lo eran ilícitamente, pero discordes en lo que concernía a la culpabilidad del segundo y demás compradores y respaldados éstos tácitamente por el rey—, sólo cabía apelar al Papa para terminar de una vez con aquel estado de cosas.

Y eso fue lo que hizo fray Francisco José de Jaca: pidió a la Congregación Romana de Propaganda Fide que se ratificara su condena de los siguientes once puntos que consideraba contrarios a la fe y la moral cristianas:

«1. Que sea lícito con fuerza y fraude hacer esclavos a los negros, y con otros salvajes, aunque no dañen alguno.

»2. Que sea lícito vender o comprar tales negros, o salvajes, hechos esclavos con la fuerza, y con el engaño, y hacer con ellos cualquier otro contrato.

»3. Que cuando tales negros agarrados injustamente son mezclados con otros justamente vendibles, sea lícito comprar tanto los buenos como los malos.

»4. Que los compradores no están obligados a investigar acerca de la legitimidad del título de esclavitud, aunque sepan que muchos de ellos han sido hechos esclavos injustamente.

»5. Que los poseedores de tales negros y otros salvajes agarrados con dolo y fraude no están obligados a manumitirlos.

»6. Que tampoco están obligados los dueños y compradores a compensarles los daños.

»7. Que sea lícita a los mismos poseedores con autoridad privada exponer a manifiesto peligro de muerte, herir o matar los dichos negros u otros esclavos.

»8. Que sea lícito bautizar los negros y otros infieles sin instrucción en los misterios de la fe necesarios para la salvación, y dejarlos sin tal noticia después de bautizarlos y también instruidos los venden.

»9. Que los dueños de los negros u otros esclavos no están obligados a impedir que no vivan en concubinato.

»10. Que sea lícito tener en servidumbre los esclavos incluso después del bautismo, hayan sido o no justamente agarrados.

»11. Que sea lícito comprar los negros mediata o inmediatamente a los heréticos, o vendérselos, y después de cualquier contrato posterior a los mismos mantenerlos en servidumbre»[97].

Y el documento vino a coincidir con una gestión paralela del sacerdote afrobrasileño Lourenço da Silva de Mendouça[98], que afirmaba tener sangre real de los reyes del Congo y Angola y se titulaba procurador de todos los mulatos de Portugal, Castilla y Brasil (quizá porque era ciertamente procurador de sendas cofradías de negros y mulatos de Lisboa y Madrid). Mendouça llevó a Roma una petición para que se extinguiera la esclavitud perpetua; en su escrito describía la crueldad con que eran apresados y tratados los negros y repetía el argumento de Jaca de que, bautizándoseles

como se les bautizaba, esa crueldad era infligida a cristianos, cuyas almas quizá por eso se perdían; recordaba que no sólo quedaban sometidos a esclavitud perpetua ellos mismos, sino sus hijos —siendo así que eran hijos de católicos—, y que eso los llevaba a veces a suicidarse por desesperación. Pedía, en fin, que se excomulgara a quienes tomaran parte en ese proceso y que fuera además una excomunión cuyo perdón se reservara al Papa.

Mendouça presentó la petición en la Congregación de Propaganda Fide como responsable que era ésta de los territorios de misión a los que se refería en el escrito (sin duda los de África) y causó cierta sensación. En realidad, no era la primera vez que se denunciaban ante ella algunos aspectos de la trata de esclavos; hemos visto las primeras intervenciones capuchinas y hay que añadir que el cardenal Barberini lo había hecho ya en 1660. Pero, en esta ocasión, el secretario de la Congregación, el arzobispo Edoardo Cibo, decidió llevar el asunto a la asamblea general del 6 de marzo de 1684 y la resolución que se adoptó fue terminante: se decidió escribir a los nuncios en Madrid y Lisboa expresando la amargura que había causado al Papa y a los cardenales el relato de las crueldades a las que eran sometidos aquellos cristianos y al hecho mismo de que, siendo tales, se sometiera a esclavitud perpetua a ellos y a sus hijos; que algunos llegaran en su desesperación a perder sus almas y que, con todo esto, se impidiera el progreso en la evangelización, claro está que en el África negra. Se indicaba a los nuncios que debían pedir a los gobernantes de las dos Monarquías, la Católica y la Fidelísima, que prohibieran, bajo severas penas, semejantes crueldades como contrarias a la ley natural y civil y a los sagrados cánones. En el mismo sentido, además, se escribió a los superiores de los misioneros del Congo.

Y no paró la cosa en esto, sino que la denuncia de Mendouça se mezcló con la de Jaca y Moirans, cuya petición de aprobación para aquellos onces puntos —firmada por el procurador general de los capuchinos, Giambattista Carampelli— fue llevada a la asamblea general de Propaganda Fide del 12 de marzo de 1685, con la petición de que los miembros de la Congregación condenaran esos asertos.

Los miembros de la Congregación de Propaganda Fide advirtieron en este caso que no estaban autorizados a definir cuestiones doctrinales y, de inmediato, trasladaron el escrito al asesor del Santo Oficio para que le diera curso y se resolviera en esta otra Congregación Romana. Y el escrito se perdió en el silencio de la curia romana.

El 14 de enero de 1686, sin embargo, Mendouça dirigió una segunda petición a Propaganda Fide, insistiendo en sus argumentos. A lo sumo —admitía ahora—, los africanos podían ser retenidos por un período limitado, a fin de convertirlos al cristianismo y adoctrinarlos; pero la esclavitud perpetua era injusta, tratándose además de católicos. Y el nuevo escrito sirvió al arzobispo Edoardo Cibo para recordar que no habían tenido respuesta de la Inquisición romana, a la que, por tanto, se dirigió de nuevo, en este sentido, con la petición expresa de que se declarase la rectitud de lo que pedía Mendouça y había pedido Carampelli.

Y esta vez sí: desde el Santo Oficio, el 20 de marzo de 1686, se pronunció la expresa condena de lo que vimos había expuesto Jaca:

«S.C.S.Officii 20 Martii 1686.

Propositiones:	*R[espuestas:]*
»1. Licitum est nigros aliosque sylvestres nemini infensos vi aut dolo captivare.	
»2. Licet nigros aliosque sylvestres, nemini infensos, vi aut dolo captivatos emere, vendere, et de illis alios contractus facere.	
»3. Cum nigri aliisque sylvestres, iniuste captivati, sunt permixti aliis iuste vendibilibus, licet omnes emere, sive, ut dicunt, bonos et malos.	*»Ad 1, 2, et 3. Non licere.*
»4. Emptores nigrorum aliorumve sylvestrium non tenentur inquirere de titulo eorum servitutis, sintne iuste vel iniuste mancipia, licet sciant plurimos eorum esse iniuste captivatos.	
»5. Possessores nigrorum aliorumve sylvestrium nemini infensorum, vi aut dolo captorum, ad eos manumittendos non tenentur.	
»6. Captores nigrorum et aliorum sylvestrium, nemini infensorum, vi aut dolo captorum, emptores, possessores, non tenentur ad eorum damna compensanda.	*»Ad 4, 5 et 6. Tenentur.*
»7. Licet possessoribus nigrorum aliorumque mancipiorum ex privata auctoritate manifesto periculo exponere, vulnerare, cremare, occidere.	*»Ad 7. Non licere.*

»8. *Licet nigros aliosque infideles, doctrinae fidei capaces, absque instructione mysteriorum fidei ad salutem necessaria baptizare, item eosdem baptizatos absque ea relinquere.*

»*Ad 8. Non licere, praeterquam in articulo mortis*

»9. *Domini nigrorum et aliorum mancipiorum non tenentur impedire ne vivant in concubinatu.*

»*Ad 9. Teneri.*

»10. *Licitum est captivos post Baptismum in servitute retinere, sint vel non sint iuste mancipia.*

»*Ad 10. Negative, si iniuste.*

»11. *Licitum est ab haereticis emere nigros mediate vel immediate, et post emptionem seu donationem, aut quemlibet alium contractum ipsorum, mancipia remanere, et simiter vendere illis.*

»*Ad 11. Negative, existente mala fide*»[99].

En suma, no era lícito hacer esclavos entre los negros y demás salvajes (*sylvestres*) por medio de dolo, si no habían perpetrado ninguna ofensa que lo justificase; tampoco venderlos, por tanto, ni hacer contrato alguno sobre la base de su esclavitud; para retener como esclavo a una de esas personas, era imprescindible moralmente comprobar la justicia de su cautividad; sin esa comprobación, era moralmente obligado manumitirla y, no sólo esto, sino indemnizarla.

Lo único que no suscribieron los de la Inquisición romana fue que no se pudiera mantener como esclavo a nadie una vez bautizado y que no cupiera comprar o vender a un siervo adquirido de un vendedor hereje. Lo primero dependía de que las causas de la servidumbre de esa persona fuesen justas o injustas, y lo segundo, de que existiera mala fe. (Lo cual quiere decir que, en la curia romana, se mantenía la doctrina sobre la existencia de causas justas).

El secretario de Propaganda Fide —el arzobispo Cibo— actuó de inmediato: escribió a los obispos de Angola, Cádiz, Sevilla, Málaga y Valencia y a los nuncios de España y Portugal para que actuaran sobre los sacerdotes y misioneros de sus demarcaciones.

Pero no hablaba, ciertamente, de excomunión reservada al Papa ni siquiera de que intervinieran ante los reyes respectivos, como habían hecho Paulo III y Urbano VIII al defender la libertad de los indígenas del Nuevo Mundo en 1537 y 1639.

Quizás a idea, ciñó su mandato a lo que podía pasar por específico de la jurisdicción de Propaganda Fide.

Pero los obispos españoles y la mayoría de los misioneros de las Américas lusitana e hispana no dependían de Propaganda Fide, sino del Regio Patronato de Portugal y España, o sea, de los monarcas. Y, por lo tanto, no tuvo el mandato la repercusión deseada[100].

Esto no significa que cayera en vacío. Algunos de los obispos a quienes se dirigió habían hablado no hacía mucho de la necesidad de tratar bien y de evangelizar a los esclavos y es verosímil que la comunicación del Santo Oficio avivara la preocupación. En las constituciones sinodales malagueñas de 1671, por ejemplo, se había dicho expresamente que *los esclavos o eran cristianos, o eran infieles, y a todos los habían de tratar los dueños conforme al derecho natural.* Pecaban, además, quienes cayeran *en mandarles cosas que no pudieran hacer ni cumplir.* «Hacer trabajar a los esclavos demasiado [...] es pecado mortal», se llegaba a afirmar. *Los que fijaban a sus esclavos el jornal para su libertad no habían de imponer más cantidad de la que fuera justa*[101].

Pero no se pasó de ahí. Y, en 1701, una de las primeras cosas que hizo Felipe V, al llegar al trono de España e introducir la casa de Borbón, francesa, fue conceder el monopolio del tráfico negrero con los territorios de su jurisdicción a la Real Compañía francesa de la Guinea, en la que tenía intereses su mismísimo abuelo, Luis XIV.

Eso sí, había que cristianarlos realmente.

Y a eso fueron seguidamente los pastores y los teóricos portugueses, que tomaron ahora el testigo de la defensa del buen trato, sobre la base, sin embargo, de mantener la esclavitud. En las primeras constituciones sinodales del arzobispado de Bahía (1707) se detallaban los deberes de los amos de esclavos: eran hijos de Dios como los demás; no podían, por tanto, ser considerados como cosa, sino como personas; el trato había de ser, en suma, humanitario (sencillamente humano); había que procurar, por lo pronto y primordialmente, su evangelización y adoctrinamiento, cuidando que frecuentaran la parroquia o la capellanía, sobre todo en domingos y fiestas litúrgicas; no se les podía imponer esposo o esposa, sino dejarlos en libertad para contraer matrimonio, y, una vez casados, cuidar especialmente de que pudieran vivir siempre juntos; la moral familiar de los esclavos debía preocupar especialmente a los amos, quienes, en fin, tenían que preocuparse de que se dijeran misas de difuntos por los fallecidos[102].

En 1705, el jesuita Jorge Benci publicaba la *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos,* a la que seguirían en 1711 las pocas páginas dedicadas a «*Come se ha de haber o senhor do engenho com seus escravos*», en *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas,* del también jesuita André João Antonil[103] (que era en realidad un libro sobre las riquezas naturales del Brasil y la forma adecuada de explotarlas), y, en 1758, *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido, e libertado,* del sacerdote portugués, afincado en Bahía, Manoel Ribeiro Rocha.

El opúsculo de Ribeiro Rocha se publicó en Lisboa con aplauso de varios eclesiásticos. Y por Lisboa corría seis años después, en 1764, un panfleto anónimo en el que se rechazaba bruscamente el racismo aunque no se resolvía el problema del tráfico de esclavos: *los negros* —se decía en él— *no eran nuestros esclavos porque fueran negros; también los moros eran esclavos y no eran negros; había otras razones políticas y permitidas* —no detallaba cuáles— *para que se reputaran por siervos.* El hombre más negro de África, en cuanto hombre, era tan hombre como el alemán más blanco de Alemania, afirmaba el anónimo[104].

Es obvio que el problema moral seguía planteado. «En cuanto a la naturaleza moral de este comercio —advertían en 1766 dos arbitristas españoles encargados de visitar el Yucatán— se ponen muchas objeciones». Pero añadían: las objeciones se pueden evadir «sin ocurrir a soluciones escolásticas, con solas las observaciones instructivas de algunos viajeros sobre el modo con que los negros se hacen esclavos y sobre la cantidad anual que se transporta a la Guinea de los países interiores del África».

Escribían, en realidad, como si no existiera la reflexión de los teólogos que hemos expuesto:

> «Por un uso inmemorial hacen esclavos los negros a todos los cautivos o prisioneros que cogen en la guerra. Pero antes que su comercio hallara establecido con los europeos, mataban la mayor parte de ellos, temerosos de que siendo mucho su número no les causasen embarazo con sus revoluciones.
>
> »Es también costumbre entre estas naciones bárbaras castigar la mayor parte de los delitos con multas. Pero en defecto de la paga condena la ley al reo a la esclavitud. Los deudores sin medio son

condenados a la misma suerte, a menos que no los rescaten sus amigos.

»Los padres tienen el dominio de sujetar a sus hijos a la esclavitud y por todos estos medios se sabe por cálculos exactos que en ciertos años han salido de Guinea al menos 70 mil esclavos, lo que no debe parecer extraño si se considera que la costa de Guinea, desde el Cabo-Verde hasta el país de Angola, tiene 1.200 ó 1.300 leguas de largo, siendo su población inmensa por la poligamia que está en práctica en todas estas grandes regiones».

La conclusión era obvia:

«Para justificar la naturaleza de este comercio bastan las ventajas que sacan los comerciantes y mejor la que logran los mismos esclavos. En primer lugar queda probado por las reflexiones precedentes que el comercio de los esclavos libra la vida a muchas personas útiles.

»En segundo lugar consta que la vida de los negros es más feliz en la misma esclavitud que en su propia patria. De que resultan unas grandes ventajas en los dominios de Europa y América a los que saben usar de ellas para el cultivo de las tierras, trabajos de minas e ingenios de azúcar.

»En tercer lugar es útil a las naciones negras que sus delincuentes sean transportados fuera del país para no volver a él nunca y en fin las ventajas de este comercio superan a los inconvenientes que por él se proponen. Y vamos a nuestro asunto»[105].

Pocos años después, hacia 1776, el benedictino catalán fray Íñigo Abbad y Lasierra no tenía empacho en decir que «los franceses adelantaban dinero a sus colonos para que comprasen negros y los llevasen a sus establecimientos» y que «estos juiciosos y bien premeditados reglamentos» habían surtido el efecto que deseaban y sus colonias estaban bien pobladas y los hacendados contaban con los esclavos necesarios[106].

Probablemente, aquellos dos arbitristas que se referían al Yucatán ya no pensaban tanto en los teólogos españoles y portugueses de los dos siglos anteriores como en algún *philosophe* que había comenzado a hablar de estas cosas.

Los derechos de los esclavos en el mundo español

En todo caso, a todos era claro que todo esclavo era un ser humano —aunque descendiera de Cam— y que merecía, por tanto, respeto. Y a eso acudieron las leyes, empezando otra vez por las *Partidas* y continuando por las de Indias que se ocuparon de ello[107].

¿Recordamos que las *Partidas* excluían a los cristianos (pero —tácitamente— incluían en cambio a los cismáticos y herejes)? Pues los reyes de España lo llevarían adelante, más si cabe, en las Indias, donde, como sabemos, fueron formándose colonias de *herejes* anglicanos y protestantes: las reales cédulas en que se disponía que quedarían libres los esclavos procedentes de colonias extranjeras que se pasaran a territorio hispano para abrazar la fe católica se multiplicaron durante el siglo XVII (que fue cuando se formaron esas colonias) y el XVIII; las hubo en 1680, 1693, 1733, 1740, 1750, 1753.

Además, hecho esclavo el esclavo, el trato había de ser paternal, claro está que de la forma en que, en cada época, los padres trataban a los hijos. Esta salvedad es importante porque, si no, no se comprende lo que decían algunos de aquellos teólogos y juristas a la hora de concretar el buen trato que merecían los siervos.

Así, Solórzano, en la *Política indiana* (1647), daba una de cal y otra de arena e igual recordaba la insistencia de unos autores en que se obrara bien y con suavidad como decía que, *aunque también los esclavos conforme a las reglas de derecho y buena teología debían ser bien tratados, sin castigarlos ásperamente ni exponerlos a riesgos y peligros notorios de vida,* había disposiciones legales en virtud de las cuales *se juzgaban por hacienda propia nuestra y eran comparados a los muertos o a los animales,* hasta el extremo de que, para aprovecharse de ellos, cabía incluso exponerlos a peligro[108].

En 1592, en el *Discurso sobre los negros que se pretenden llevar a la gobernación de Popayán,* el licenciado don Francisco de Anuncibay había llegado a escribir que, en caso de delito, *importaba poco que fuera azotado y desorejado el negro,* por más que añadiera en seguida que *el gobernador y justicia había de cuitar sobre el buen tratamiento y sustento de las cuadrillas.* Quería decir, claro está, que una cosa era un delincuente —incluidos los cimarrones, delincuentes ya por huir— y otra un esclavo común. Para el primer caso, «las penas a los negros

—decía— serán azotes y desorejallos y a las tres veces fugitivos desgarronarles y prisiones, hierros y argollas y campanilla y no destierro ni galeras y, si el delicto fuere atroz, muerte»[109]. Para el segundo, no. Pero, a pesar de todo, ahí quedaba la tranquilidad con la que se hablaba de verdaderas torturas.

Los azotes no debían ser más de cuarenta, aconsejaban los eclesiásticos portugueses Benci y Rocha, entre otras cosas porque era lo que prescribía el *Deuteronomio,* 25,1-3[110], según ya había advertido Sandoval[111]; aunque el jesuita Benci —basándose en la experiencia personal de san Pablo, que el Apóstol había aducido en la segunda epístola a los Corintios[112]— admitía la posibilidad de que se dieran más —si lo requería el delito—, sólo que divididos en varios días para no causar la muerte o dejar inválido al delincuente.

La realidad es que las *Partidas* no dejaban un sabor de boca como el que alimentaban semejantes comentarios: el dueño —se decía en ellas— podía hacer lo que quisiera con el siervo; pero no podía castigarlo en demasía, ni pegarle con piedra o palo u otra cosa que fuera dura, ni dejarle pasar hambre, ni matarlo. Si lo mataba sin querer, sufriría cinco años de destierro. Pero, si lo hacía queriendo, era reo de asesinato como si hubiera matado a persona libre (salvo si lo mataba por haber mantenido relaciones sexuales con su esposa o su hija). En suma (y dicho expresamente en las *Partidas*), el trato que debía dar un amo a un siervo, en punto a castigos, se equiparaba al de un padre a un hijo, un maestro al discípulo o un amo a un criado libre.

Y, si no sucedía así —seguían las *Partidas*—, el siervo podía quejarse ante el juez, de manera que, si era verdad que recibía malos tratos, sería vendido a otro[113]. En este punto, la legislación castellana desbordaba con mucho la romana, de la que procedía; en ésta, un esclavo —puesto que carecía de personalidad jurídica— no podía hacerse oír por un juez. Lo que podía hacer era quejarse ante un templo o una estatua del emperador y entonces era cuando los jueces —si se enteraban— podían abrir la correspondiente averiguación[114].

En cambio, otra vez según las *Partidas,* no tenían valor las declaraciones del siervo como testigo ante los jueces, salvo que el acusado fuera el amo y se tratara de fraude hecho al rey o al cónyuge.

Si, en la medida y de la manera indicadas, al esclavo se le reconocía legitimidad para que se incoaran causas a instancia suya, se entiende que

se planteara también —como existía en Roma— la posibilidad de que fuera titular de propiedad. En este punto, la verdad es que las *Partidas* eran contradictorias: el siervo no podía tener propiedades —se decía de un lado— y todo lo que ganara (por herencia, trabajo o cualquier otra vía) pertenecía al amo (como en Roma). Pero podía comprar su propia libertad, se afirmaba por otro. Es llamativo (y significativo) que, en la práctica, en Indias, se regresara al derecho romano estricto, en el cual se contemplaba la posibilidad de que el esclavo tuviera un *peculium*. En Roma, no es que el esclavo tuviera derecho a ello, sino que el dueño podía permitírselo. En Indias, no sólo *se podría* permitir, sino que, por real resolución de 1541, se indicó expresamente que *se debía* permitir; aunque, en la práctica, dependía de que efectuase un trabajo remunerado —normalmente, para alguna persona distinta del dueño— y le dejara éste una parte de ese jornal, o le permitiera desarrollar actividades laborales por su propia cuenta durante algunas horas, o incluso le pagara un salario[115].

A diferencia del derecho romano, que no reconocía el matrimonio de los esclavos, las *Partidas* —como código específicamente cristiano— no sólo lo consideraban válido, sino que establecían como causal de liberación de un siervo el casamiento con persona libre. Pero aquí los Austrias de España fueron menos generosos que Alfonso X el Sabio cuando llegó la hora de legislar sobre los esclavos americanos: las leyes de Indias —Carlos V en 1527 y otra vez en 1538 por medio de la emperatriz su esposa y otra más en 1541— modificaron ese extremo y redujeron el derecho a que los cónyuges pudieran convivir, aunque uno de ellos o los dos fueran esclavos; o sea, que el casamiento con libre no manumitiría[116].

Y, como sucedió —aunque fuera de tarde en tarde— que gente incluso noble se casaba con gente negra, Carlos III creyó preciso enfrentarse a una cosa tal por pragmática de 1778, según la cual los *españoles* europeos o americanos menores de edad (o sea: de veinticinco años para abajo si eran varones y veintitrés si eran mujeres) no podían casar con indios, negros o *castas* sin consentimiento de los padres[117]. Y, por si había duda, su hijo Carlos IV lo endureció por cédula de 27 de mayo de 1805: los jóvenes nobles o de notoria limpieza de sangre que quisieran casar con negro o *casta* —esto es: mulato o mestizo— tendrían que pedir autorización al virrey o a la Audiencia. Ambas

medidas eran aplicación a los Reinos de Indias de lo que ambos monarcas habían ordenado para la Monarquía en general: en 1776, Carlos III había autorizado, por pragmática, a desheredar a los *hijos e hijas de familias* menores de veinticinco años que se casaran sin el consentimiento de los padres y a los mayores de esa edad que no pidieran al menos su consejo, según decía ya el Fuero Juzgo (que, sin embargo, no estipulaba penas para quienes lo transgredieran, cosa que corrigió —estipulándolas— esa pragmática de 1776). Y el mismo Carlos IV lo había ratificado y detallado por otra pragmática de 1803, que añadió una casuística menuda sobre la edad en que hacía falta autorización (aunque eximía de pedir siquiera consejo, en cambio, a los que hubieran superado la edad). En aquella real cédula de 27 de mayo de 1805, creyó prudente recordar que la real pragmática de 1776 seguía en vigor[118].

Algo estaba ocurriendo en la mente de los monarcas españoles del siglo XVIII para que pusieran un tal empeño en impedir lo que sus antecesores de la casa de Austria habían consentido.

Y no era humo de paja: en la pragmática de 1776, se basaría el clérigo Rafael Trinidad Ramos y Arispe, capellán de la iglesia de San Juan Nepomuceno en la villa de Saltillo, en la Nueva España, para pedir que se desheredara a su pariente María Ignacia de Arispe, que quería casar con un mulato libertino, José Linares, y eso a pesar de que la respaldaban la madre y un abuelo —el padre había fallecido—[119]; no era exactamente lo que contemplaba la ley, pero el eclesiástico creía que sí.

Muy lejos de allí, en la Provincia venezolana de Cumaná, la real pragmática de 1778 había planteado el problema de los indígenas: según las leyes de Indias, por una parte, a efectos jurídicos debían ser considerados estrictamente como blancos; por otra, estaba prohibido que habitasen éstos y castas y negros en los pueblos de aquéllos, precisamente para que no los contagiasen con sus malas costumbres. El gobernador provincial, por lo tanto, creyó prudente prohibir cualquier matrimonio entre indios y mulatos o negros en tanto no indicaran los de la Real Audiencia lo que correspondiera. Y el fiscal que dictaminó no dudó en dar razón de la cautela... al mismo tiempo en que se veía impedido a prohibir sin más los enlaces. Claro que las estipulaciones de la pragmática tenían que cumplirse en este caso y que, si algún indio o india casaba con mulata o mulato, negra o negro, sin el consejo de sus padres, podía ser desheredado. Pero no bastaba, dada *la corta capacidad e*

inclinación a litigios que tenían los indios. Hacía falta poner en práctica lo que ya habían puesto los de la Audiencia de México con aprobación del monarca[120]: que los obispos de las Diócesis que había en el territorio de la Audiencia hicieran que sus curas, ante un indio o india que pretendiera un matrimonio así, le explicaran a él o a ella y a sus padres (a éstos, para que no les dieran licencia) *los graves perjuicios a que exponían tales enlaces a ellos mismos, a sus familias y pueblos, a más de quedar su descendencia incapaz de obtener los oficios honrosos de su república, que sólo podían servirse por los que eran indios puros*[121].

En realidad, como advirtió el gobernador de Cumaná en 1787, era difícil observar la real pragmática de 1776 porque los que podían —no siendo blancos— conseguían que se inscribiera a sus hijos en los libros de bautizados *españoles,* con lo cual ellos mismos —los padres— quedaban considerados como tales, *justificando después con facilidad y testigos estar tenidos por blancos, lo que prevalecía siempre a las justificaciones que se daban, de que resultaba el desconsuelo de los vasallos verdaderamente blancos que no podían impedir el enlace de sus familias con las de aquellos que, teniendo mezcla de mulatos, aparentaban lo contrario»*[122].

Y, por encima de todo, estaba la Iglesia, que tutelaba la libertad de todo cristiano para contraer matrimonio; de suerte que, si el matrimonio se celebraba sin el acuerdo de los padres, lo más que podía ocurrir es que se desheredara al hijo que así desobedecía. Así se proveyó en la Audiencia de Santo Domingo, en 1785, cuando un fiscal del Crimen planteó el caso de si los indios debían ser considerados como blancos, según se deducía de las leyes de Indias, y estaban, por lo tanto, sometidos a la obligación del consentimiento que había impuesto la real pragmática de 1778. En la Audiencia se respondió que sí, que era aplicable también a los indios, pero que todo el mundo tenía libertad para casarse y que, al cabo, lo único que podían hacer los padres a los hijos que lo hicieran sin su consentimiento era dejarlos sin herencia[123].

Manumisión y coartación

Respecto a la manumisión en sí, se estipulaba en las *Partidas* que la iniciativa correspondía siempre al amo, salvo si había alguien que quería comprar al siervo precisamente para liberarlo, en cuyo caso se

establecería y pagaría el precio justo y quedaría aquél manumitido. Claro está que el padre (o la madre, si es que era libre) tendría preferencia en la compra. Pero esa iniciativa fue modificada sustancialmente por Carlos III en 1768, al cortar esa dependencia de la voluntad del dueño:

> «Cuando los esclavos entregan a sus señores el importe de su valor adquirido lícitamente por medios honestos, bien sean industriales o por suplemento de parientes o amigos suyos, con el fin de redimirse del cautiverio o servidumbre, son obligados los expresados dueños a otorgarles llana y jurídicamente la carta de libertad, y los títulos en cuya virtud los poseían, quedando cancelados y anotados en sus respectivos lugares, sin que les sea facultativo en este caso pedir más precio, ni recibir otra cosa, que la cantidad que exhibieron al tiempo de su adquisición, aunque aleguen que les han enseñado algunos oficios o habilidades extraordinarias, porque todo se sacrifica a beneficio de la libertad, en que siempre, o las más veces, interesa el público, cuya utilidad prepondera a la privada del particular»[124].

Desde 1768, por tanto, el esclavo tuvo derecho a comprar su libertad, aunque no quisiera dársela el amo.

Esto tiene que ver con otra innovación principal que se introdujo en las Indias hispanas (y sólo en ellas[125]): una variante cuya extensión, con todo, nunca llegó a estar clara en las leyes. Me refiero a la *coartación*[126], que era el derecho del esclavo a ir liberándose por medio de pagos parciales. Esto es: se admitía el pago de una parte, de manera que, paulatinamente, según satisfacía su precio justo, el esclavo iba rescatando un poco de sí mismo. Y, al rescatarse, iba liberándose. Es decir: no tenía que pagarlo todo para disfrutar de la libertad, sino que, de algún modo, iba disfrutándola parcialmente, según lo que satisfacía.

Esto quiere decir que, en alguna de sus formas, con la coartación el esclavo quedaba casi dueño de sus actos: se capitalizaba a sí mismo, por el valor que le quedaba por pagar; se consideraba ese capital como un préstamo que recibía del amo y, en adelante, el siervo podía satisfacer al dueño el interés correspondiente a lo que le quedase por pagar, a cambio de disponer de sí.

> «La parte que deposita el esclavo —explicaba Mariano Torrente en 1841— se descuenta de su valor, y en igual cantidad se disminuye su jornal, que es el producto de aquel capital. En tal caso no se puede obligar al esclavo a trabajar a las órdenes del amo, sino a pagarle la parte del jornal que le corresponda, deducido el capital que haya desembolsado. Los coartados, sin embargo, siguen bajo la patria potestad, que es lo que desean aquellos individuos»[127].

Desde el punto de vista jurídico, la coartación no sólo implicaba que se reconocía a los esclavos el derecho de propiedad (por lo menos, lo necesario para satisfacer el rescate), sino que reducía la esclavitud a una mera relación mercantil o de compra por parte del amo; relación que cesaba automáticamente cuando se restituía el valor de la persona comprada[128].

La coartación nunca fue contemplada, en las leyes, como un derecho propia y expresamente[129]. Pero algunas disposiciones legales lo dieron por supuesto, o como cosa posible, y la práctica dictó la regla a seguir. Ya en 1526, consultó Carlos V al gobernador de la Nueva España si no sería conveniente, *para que los negros que se pasaban a esas partes se asegurasen y no se alzasen y ausentasen y se animasen a trabajar y servir a sus dueños con más voluntad,* que se les admitiera que pagaran a su dueño de veinte marcos de oro para arriba, o lo que estipulase el gobernador según la calidad, condición y edad de cada uno, y lo mismo por sus mujeres y sus hijos, de manera que *quedasen libres y tuviesen de ello certinidad*[130]. ¿Se puso en práctica entonces? Por lo menos no se promulgó norma explícita al respecto hasta el siglo XVIII. Fue en la real cédula de 21 de junio de 1768 enviada al gobernador de La Habana, en virtud de la cual quedaba exenta de alcabala la manumisión de los *esclavos coartados,* donde se habló de la coartación como de una realidad habitual y se describió expresamente como la situación que se creaba *cuando el esclavo entregaba a su amo parte del precio que le costó, con el fin de que, rebajado de su valor principal, quedase éste más moderado, y él en mayor aptitud de conseguir su libertad*[131]. Hasta entonces, se había hablado de *coartación* o *ahorramiento* como sinónimo de *manumisión*[132].

Se trató, en definitiva, de un uso introducido de facto en algunos momentos y lugares, sobre todo desde la segunda mitad del XVIII, y sancionado por la norma de 1768. En Santo Domingo, intentó yugularse

en 1783, por medio de otra norma que prohibiera a los esclavos pagar a sus amos más de la mitad o de las dos terceras partes de su valor. Pero —por otras razones— no llegó a promulgarse el código donde así se decía.

Y la dificultad de articular un ordenamiento completo

Aparte de esto, las leyes de Indias añadieron a las *Partidas* la prohibición de que los esclavos anduvieran de noche por la calle, fuera de la casa de su amo[133]. Y otra cosa en la que hubo que innovar fue lo relativo a los cimarrones. Esto último fue también importante. La realidad indiana hizo necesario, en efecto, reforzar las disposiciones sobre la huida de esclavos. Los usos iniciales debieron ser durísimos porque Carlos V prohibió en 1540 que a los negros cimarrones se le amputaran los órganos genitales[134]. Luego, en 1571 y 1574, Felipe II dictó sendas disposiciones en virtud de las cuales se penaba con cincuenta azotes, dados en el rollo, y permanecer así atado hasta la puesta del sol, al negro o negra que se ausentara del servicio de su amo durante cuatro días, y cien azotes si eran los días ocho, a más —en este caso— de ponerle una calza de hierro en el pie, con un ramal, de manera que todo esto pesara doce libras y lo llevara durante dos meses. Si la ausencia llegaba a cuatro meses, se le darían doscientos azotes por la primera vez y el destierro del Reino por la segunda; eso, si no había andado con cimarrones, porque, si había andado con tales, se le darían cien azotes más. Si la ausencia era de seis meses, la horca[135]. Está claro que, aparte, tendrían que pagar por los delitos que hubieran cometido[136].

Y a ello se añadiría la disposición de Felipe III, de 1619, según la cual, en caso de motín, sedición, rebeldía, actos de salteamiento o robo perpetrado por cimarrones, no se haría proceso ordinario criminal, sino que se procedería expeditivamente a hacer justicia[137].

Esto último contrastaba con otra novedad, que fue la creación de la figura del *defensor* o *protector de esclavos,* introducida en las ordenanzas de 1528[138]. Menos difundida, de facto, que la de los protectores de indios (en el sentido de que no solían ser cargos permanentes, como éstos), sí, en cambio, se nombraban siempre que hacía falta, como veremos al detenernos en la práctica judicial.

En el Río de la Plata de finales del siglo XVIII actuaría —en defensa también de los esclavos— el *defensor de pobres* —la antigua figura del derecho castellano y aragonés, asimismo llevada a Indias—, que, de manera singular, tras la revolución antirrealista de 1810, aparecería como *defensor general de pobres y protector de criados*[139].

Hasta 1789 no hubo en las Indias españolas medidas generales y globales, al modo del Código Negro francés de 1685. Y, en cambio, no faltaron los intentos de cercenar los derechos de los esclavos. En 1768, los del Cabildo de Santo Domingo se adelantaron a elaborar y aprobar unas *Ordenanzas dirigidas a establecer las más proporcionadas providencias así para ocurrir a la deserción de los negros esclavos, como para la sujeción y asistencia de éstos,* claro está que tan sólo para la isla (menos aún: para la parte española de la isla). Pero, elevadas a la Real Audiencia para su aprobación, el fiscal observó que ya había ordenanzas municipales, en vigor desde 1547, en que las aprobaron los del Consejo de Indias, y suficientemente sólidas como para no revocarlas sin más; así que sería menester fundir las viejas con las nuevas y sistematizar éstas mejor. Los de la Audiencia hicieron suyo el dictamen, le dieron treinta días al Cabildo para efectuar el trabajo... y nunca más se supo, hasta 1789 en que el anteproyecto de ordenanzas de 1768 se tuvo en cuenta para redactar la Real Instrucción de que vamos a hablar[140].

La verdad es que las ordenanzas propuestas en 1768 eran tan distintas de las de 1547, que, probablemente, los del Cabildo comprendieron que la Audiencia no estaba por el cambio y desistieron por eso. En el proyecto de nuevas *Ordenanzas,* se pretendía introducir la policía vigente en la parte francesa, a fin de asegurar a los esclavos, y eso venía a implicar un cambio tácito pero claro en el *status* de éstos, empeorándolo de manera notable. Así, en la ordenanza quinta se decía que eran muchos los negros libertos y que solían vivir en el campo, *sin instrucción alguna, con lastimosa libertad,* labrando sus *conucos,* en los que a veces ocupaban, fraudulentamente, a esclavos fugitivos. De manera que lo que procedía era que nadie pudiese arrendar un campo a un negro liberto sin la autorización del Ayuntamiento, que sólo la concedería previo afianzamiento, por los dueños, de los daños que directa o indirectamente pudiera causar el negro arrendador. Imagínense ustedes los hipotéticos daños que podían llegar a suponer los del Cabildo respectivo.

Además, se acababa con el *peculium:* todo lo que poseyera o ganase el esclavo, sin excepción, sería propiedad del amo (ordenanza 37ª). Y no podían ejercer públicamente los oficios de sastres, zapateros, carpinteros *y otros,* ni tener casa o bojío propio ni alquilado (ordenanza 40ª), de modo que la sujeción y dependencia del amo fuera no sólo jurídica sino física. Si tenían su habitación en bojío, la puerta de éste tenía que estar frente a la de la casa del amo, a fin de que pudieran vigilarse todas las idas y venidas de los esclavos (ordenanza 20ª).

Pero aún era más grave la ordenanza 38ª, en virtud de la cual se les prohibía *tratar de su libertad por sí, ni por interpósitas personas,* de suerte que sólo podían esperarla de la iniciativa de los dueños, si es que lo merecía su fidelidad y bien obrar. Para ello (ordenanza 39ª), el amo correspondiente tendría que pedir la venia y permiso del gobernador, con exposición de las causas y circunstancias de los sujetos, a fin de que, con vista del procurador general, se decidiera. Se fundaba esto en la experiencia de que, con frecuencia, los libertos se convertían en rameras, ladrones, ebrios o tahúres, *y todos en haraganes y polilla de la República.*

También es cierto que se contemplaba, en las ordenanzas, cosas tales como impedir a los amos que abandonasen a los esclavos si llegaban a ser inútiles por enfermedad o vejez o por cualquier otro motivo (ordenanza 17ª)[141].

Pero, con todo y esto, el cambio que pretendían los del Cabildo dominicano era capital, más si se tiene en cuenta que, en las ordenanzas vigentes que les recordaron los de la Audiencia (aquellas aprobadas en 1547), casi todo se reducía a tomar todo género de cautelas contra fugitivos y cimarrones, aunque ello requiriera, entre otros extremos, prohibir que ningún esclavo llevase arma de ningún género, salvo si se lo exigía claramente su oficio (como sucedía con carniceros, desolladores de ganado o arrieros).

También les prohibía que fueran de su hacienda, ingenio o estancia a otro sin la compañía y permiso escrito de su señor o mayordomo.

En punto a tratamiento, incluso se disponía en ellas —en las ordenanzas antiguas— que personas designadas en la Audiencia o en el Cabildo informaran del trato que se daba a los esclavos y que se castigara a quienes dieran a éstos *malos tratamientos así en el comer como*

en el beber, como en los castigos excesivos que les daban sin causa, sobre lo cual la persona encargada de informar *llevaría a cargo la conciencia teniendo delante de sí el temor de Dios y lo que convenía a su servicio y la paz y sosiego de esta isla*[142].

Por lo que veremos después —cuando nos detengamos en comparar el trato que se daba a los esclavos en los territorios de América de jurisdicción distinta de la española—, las ordenanzas que intentaron fallidamente aprobar los de Santo Domingo en 1768 estaban inspiradas en las leyes y prácticas de algunos de esos otros territorios, y sobre todo del francés.

El caso es que fue en 1789[143] cuando, no ya en un Cabildo, sino en la mismísima Corte de las Españas se optó por redactar un código de esclavos que asegurase mejor el buen trato (tamizado, según vamos a ver, por la moral laboriosa y puritana de la época). Fue la *Instrucción sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e Islas Filipinas* de 31 de mayo de 1789. Se contemplaban tácitamente, en ella, varios de los problemas que hemos visto y que aún hemos de hallar: entre otras muchas cosas, se limitaba la edad laboral de los diecisiete a los sesenta años, edad a partir de la cual los dueños seguirían obligados a alimentar a los esclavos, así como a los enfermos crónicos, o sea, que no podían manumitirlos para quitárselos de encima; se establecía que los esclavos domésticos cobrarían dos pesos anuales (de suerte que el *peculium* ya no dependería de que se trabajase con otro amo, ni sería potestativo); se incitaba a fomentar el matrimonio entre esclavos y, en los que había o hubiere en adelante, se dejaba sentado que la mujer seguiría siempre al marido y que, para ello, si las haciendas donde servían estaban distantes, el amo de éste tendría obligación de comprar a aquélla; podía castigarse —moderadamente— al esclavo con prisión, grillete, cadena, maza o cepo —mas sin ponerlo en éste de cabeza—, o con azotes, con tal que se les dieran éstos «con instrumento suave, que no les cause contusión grave o efusión de sangre» y que no fueran más de veinticinco. Y, si cometía el esclavo un delito mayor, lo que tenía que hacer el amo era ponerlo en conocimiento de la justicia. Si alguien que no fuera su dueño o mayordomo lo injuriaba, castigaba, hería o mataba, le correspondería la misma pena que si lo hubiera hecho a un hombre libre.

Quizá lo más temible —para los amos— es que determinaba que se procediera por lo criminal, «como si fuese libre el injuriado», contra los amos o mayordomos que causaran a los esclavos contusión grave, efusión de sangre o mutilación de miembro.

En el caso de las haciendas (en las que, en realidad, pensaba principalmente el legislador, que partía de la base de que los esclavos debían dedicarse a la agricultura, y no a callejear como callejeaban), para encausar a quien procediese —por malos tratos a un esclavo— bastaría la acusación del eclesiástico encargado de adoctrinarlos; eso aparte de que, en el Ayuntamiento al que perteneciera, se nombraría un visitador que reconociera todas las haciendas tres veces al año e informara a las autoridades municipales del cumplimiento de la *Instrucción*[144].

La *Instrucción* fue protestada —por peligrosamente permisiva— desde los Cabildos de Caracas, La Habana, Nueva Orleáns, Santo Domingo y Tocaima —y otros cuya lamentación no llegó a tiempo al Consejo de Indias— y, ante esto, los del Consejo dictaminaron que más valía dejar las cosas como estaban (esto es: sin exigencia de que se cumpliera la *Instrucción*, pero sin derogarla tampoco, ni siquiera suspenderla explícitamente):

> «[...] es de dictamen el Consejo se suspendan los efectos de la Real Cédula y que, sin necesidad de revocarla, [...] bastará que por ahora se encargue reservadamente a los tribunales y jefes de América que, sin publicarla, ni hacer otra novedad, procuren en los casos y ocurrencias particulares que se ofrezcan ir conformes a el espíritu de las Leyes y demás disposiciones dadas para el buen trato y cristiana educación de los negros»[145].

Y Carlos IV decidió dejar en suspenso no la *Instrucción* de 1789, sino su propia decisión de suspender o no los efectos, y esto «hasta que, concluida la guerra, veamos cómo quedan los asuntos de negros»[146]. Hablaba de la guerra contra la Convención francesa, en cuyo tratado de paz —derrotados los españoles y firmado en Basilea en 1795— no se diría nada sobre ello[147].

No se diría pero se haría; porque, al pasar la parte española de la isla de Santo Domingo a poder de la República francesa en virtud de

ese tratado y aplicarse en ella, por tanto, la legislación francesa vigente, en virtud de la cual se había abolido en 1794 la esclavitud, quedaron en libertad todos los esclavos[148] (aunque se cometiera la enorme brutalidad de restablecerla en 1803, por ley seguida de brutal represión de aquellos libertinos que intentaron rebelarse contra ello[149]).

Aparte de esto, lo cierto es que, en el resto de la América hispana, hubo autoridades indianas que supusieron que la *Instrucción* de 1789 continuaba en vigor y exigieron su cumplimiento, y esto en lugares tan dispares como Quito[150] o Barbacoas[151]. En otros, no.

III. LA REALIDAD DE LA ESCLAVITUD

El punto de partida: la compra en África y la travesía trasatlántica

Acabamos, con todo esto, de responder a la primera pregunta que nos hacíamos: cómo se concebía y tutelaba o limitaba la esclavitud a tenor de los principios normativos vigentes. Ahora estamos en condiciones de abordar la segunda cuestión que nos planteábamos—: el trato que recibían los esclavos ¿era inhumano? O, si se prefiere, ¿cómo se aplicaban las leyes y las normas morales que acabamos de ver?, ¿se respetaban?

El comienzo de la respuesta no puede ser más claro: los esclavos no dejaban de ser, en el mundo hispano, sujetos de un tráfico sórdidamente natural, a cuyo propio origen —la adquisición en el África negra— no eran ajenos todos los españoles y criollos de España y América.

Por lo pronto, sabían éstos —lo hemos visto— de dónde procedía aquella gente. E incluso tenían sus preferencias por uno u otro origen. Se lo permitían las noticias que daban los mercaderes; algo fundamental: las que escribían los religiosos portugueses desde el África negra a sus hermanos de orden (ésa fue una fuente muy importante para el jesuita Alonso de Sandoval); también y no poco, los casos de conciencia que consultaban aquéllos —los propios comerciantes— a sus confesores... Con todo esto, bien podían hacerse una idea puntual del punto de partida de los negros, que era principalmente la costa que se llamaba de *Guinea* y que en realidad consistía en toda la Atlántica,

desde Cabo Verde al de Buena Esperanza[152]; aunque, a comienzos del siglo XVIII, el capuchino riojano Mateo de Anguiano reducía lo más intenso de la trata a un territorio mucho más pequeño: la *Nigricia,* que comprendía el territorio que iba de Cabo Verde a Benín; Nigricia que otros llamaban *Sierra Leona* y algunos *Guinea*[153], cosa esta última que introducía un enorme equívoco geográfico.

Las condiciones de la trata no cambiaron durante siglos. En rigor, con menor o mayor detalle, se sabía desde muy pronto —el siglo XVI, en que lo denunció fray Tomás de Mercado— lo que, a finales del XVIII, explicaron Wilberforce y Mungo Park en el Reino Unido y Blanco White se preocupó de divulgar en el mundo hispano hacia 1814. El tráfico negrero había generado una espiral insoslayable de caza de cualquier ser humano desprevenido o débil, y no ya por la guerra, sino en el seno de una misma tribu o poblado e incluso de una misma familia. Todo lo admitían los compradores sin parar mientes en su origen. Y no sólo lo admitían, sino que lo provocaban: facilitaban armas de fuego y municiones a unos y a otros para que lucharan entre sí y les vendieran luego los prisioneros, iban cargados de mercancías que trocar por esclavos, para lo cual se servían de intermediarios negros, que dejaban en prenda a parientes propios (quienes podían, por tanto, convertirse en esclavos si aquéllos no lograban hacer el negocio que perseguían).

En el siglo XVII, el jesuita Sandoval había destacado el caso de los negros que llamaban *de los ríos:*

> «Negros de ley q*ue* vienen de los puertos de Guinea, principalme*n*te del de Cacheo, do*n*de entran las naos de registro que van al rescate de negros, que lo ordinario es por este orde*n*. En llegando el mercader o dueño de la nao al puerto, ve*n*de las mercaderías q*ue* lleva, como paños pintados de la India de Portugal y comunes para vestirse, q*ue* son al modo de las ma*n*tas de q*ue* usan los indios: y ta*m*bién vino, ajos, cue*n*tas, hierro (cosas todas q*ue* los negros apetece*n* y pide*n*) a los vecinos portugueses q*ue* están allí poblados, a quienes llaman ta*n*gomaos, a trueque de negros, los cuales tiene*n* sus age*n*tes, q*ue* llama*n* mochilleros, cuyo oficio es ir la tierra ade*n*tro co*n* aquellas mercaderías: a buscar rescate de negros, que les dan por ellas y traen a buen recaudo. Éste es el modo en este principal puerto».

Había otros, sin embargo.

«En el [puerto] de los berbesíes y jolofos, se rescata*n* los co*n*denados por sus delitos y guerras. Las guerras se traba*n* de ordinario por respe*c*to de cuentos y chismes, que corre*n* muchos entre sí, y por hurtos. Los delitos son comúnmente adulterio, homicidios y hurto: y en cometie*n*do semejante delito se juntan todos los viejos de la República en medio de la plaza, y parece allí el delincue*n*te, y vota*n* sobre la pena que le han de dar, q*ue* a los más votos queda co*n*denado a muerte o a cautiverio, que es lo ordinario, y así queda esclavo del rey co*n* todos sus descendie*n*tes, el cual como a tales, o los vende, o ocupa en sus labra*n*zas. Y en el puerto de los bijogoes se rescatan innumerables negros, cuyo cautiverio referiré pu*n*tualísimame*n*te. Sale*n* estos bijogoes (ge*n*te q*ue* a hurtar y robar anda en corso) de sus tierras, después de haber ido su capitán a la casa de los muertos a ofrecerles en sacrificio vino y algún animal (son los muertos unas cabezas de vacas y de carneros y de otros animales, llenos de mil inmundicias y muy aforradas de paño, y tan embarnizadas de la mucha sangre que les echan, que es asco verlas. También veneran, dicie*n*do son sus muertos, a unos haces de leña muy bien atados, que huelen malísimamente por causa de la mucha sangre que encima dellos han derramado, a quienes reverencian por dioses.) Acabado el sacrificio se levantan muy consolados, que parece se les ha revestido el demonio en el cuerpo, sacando dos veces antes de embarcarse (que es su juramento) agua del mar el capitán con unas cornamentas, y bebe, con que queda obligado a pelear y cautivar a todos cuantos encontrare, aunque sean sus parientes, sus amigos y conocidos, o de sus mismas islas. Hecho esto se embarcan en canoas, al modo de las que navegan el río gra*n*de de la Madalena, pero tan grandes, que caben en cada una cincuenta negros esforzados guerreros con su capitán y piloto, todos bogando con tanta furia, que la llevan volando por los esteros y ríos la tierra adentro, hasta emboscarse donde oye*n* bailes de negros, principalmente biafaras, cuyos Reinos tienen destruidos, que en ellos, más que en otras naciones, se estrema*n* [*sic*], acercá*n*dose a ellos de noche, y al cuarto del alba, cuando cansados de bailar se queda*n* dormidos, da*n* sobre ellos y los cogen y amarran y llevan a sus tierras: y aunque

algunos huyen con tanta priesa, y con tanto miedo, que tras cada paso que dan para ausentarse, les parece que hallan diez para detenerlos, los alcanzan, prenden y cautivan y entregan a los portugueses, a quien los venden, habiendo primero sacrificado a sus dioses parte del cabello, que de las barbas que algunos tienen y cabeza han cortado a los cautivos»[154].

Más de un siglo después, Mungo Park vio conducirlos a la costa, en recuas de seres humanos unidos por el cuello con correas retorcidas y con grillos en los tobillos para que no pudieran escapar, obligados a latigazos si alguno o alguna se mostraba renuente...[155] «[...] todo el que se emplea activamente en la conducción de negros es un monstruo, por oficio», establecía Blanco White antes de pasar a narrar la travesía del Atlántico[156]. Era un monstruo, explicaba, porque había tenido que habituarse a una situación en sí misma encanallada pero inevitable para hacer posible aquel sórdido tráfico. «[...] semejante carácter de fiereza, tan lejos está de ser inverosímil, que sería un milagro no hallarlo en más o menos grado en los conductores de negros. Las miserias esenciales e inevitables del viaje que llevan a su cargo no les permite[n] ser otra cosa [...], porque no pudiendo evitarlas, aunque quisieran, ni apartarlas un instante de su vista, es indispensable que se hagan insensibles a toda impresión compasiva»[157].

Desde 1789, corrían (hasta hoy mismo) los grabados elaborados sobre las descripciones del capitán Parrey, encargado por el Gobierno británico de examinar las condiciones de los barcos negreros; grabados en los que se veían los esclavos hacinados —y encadenados y con grillos— en los diversos pisos de la bodega del buque[158], seguramente por la frecuencia con que intentaban rebelarse, una vez embarcados[159]; «es indispensable encerrarlos en la bodega por la noche —explica Blanco White—, y aun de día, en tiempo borrascoso. En casos de epidemia, si se contagian como suele suceder, de disentería, viruelas u otras enfermedades de esta clase, se verifican tales escenas que no pueden imaginarse sin náusea. Pero sin esto, la desolación y miseria es infinita en cualquier barco negrero. Aquellos infelices hombres de diversas naciones, lenguas y carácter, desnudos, apiñados, esposados unos con otros, y tirados sobre las tablas, se desuellan contra ellas en tiempo tempestuoso, se atormentan unos a otros sin querer, y los grillos les llagan las

piernas. No la compasión, sino el deseo de que no mueran antes de llegar al mercado, hace que los conductores los obliguen a comer y a tomar algún ejercicio. [...] Al que no quiere comer o bailar cuando le toca (se supone que siempre con grillos) se le obliga a latigazos»[160].

Para entonces, ya había escrito Las Casas, mediado el siglo XVI, en la *Historia de las Indias:* «todos no saben sino desollarlos, oprimillos y roballos» [161]. «De más (aunq*ue* esto es accide*n*tal —dice fray Tomás de Mercado en 1571—) q*ue* los trata*n* cruelísimame*n*te en el camino cua*n*to al vestido, comida y bebida. [...] Embarcan en una nao, que a las veces no es carraca, cuatrocientos y quinientos dellos, do el mesmo olor basta a matar los más, como en efecto muchos mueren. Que maravilla es no mermar a veinte por cie*n*to». «Contar lo que pasa en el tratamie*n*to de los que viven —sigue— sería un nunca acabar. Después espa*n*támonos de la crueldad que usan los turcos co*n* los cristianos captivos, poniéndolos de noche en sus mazmorras, cierto muy peor trata*n* estos mercaderes cristianos a los negros, que ya son tambié*n* fieles. Porque en la ribera al tiempo de embarcarlos los baptizan a todos ju*n*tos con un hisopo, que es otra barbaridad grandísima»[162].

Se había llegado a cortar un brazo a alguno de los negros que se llevaban del interior de África a la costa para venderlos a los portugueses, dejándolo morir —contaba el jesuita Molina en 1593[163]—, y a golpear a los demás negros con él —con el brazo cortado al otro—, para obligar a los demás a caminar con el temor a que se les hiciera lo mismo. No decía nada —añadía el jesuita— de la crueldad con que eran tratados en los barcos en que los transportaban, ni del concubinato a que eran sometidas las negras por los tangosmaos y los mercaderes y aun por los propios negros esclavos cuando los llevaban mezclados con ellas.

Hacían la travesía del Atlántico en condiciones pésimas —comentaba Rebello (1608[164]); muchos morían en el camino y otros muchos en Indias, éstos por la dureza del trabajo que se les exigía, sobre todo en las minas.

En los días de Sandoval, el siglo XVII (y según sus informes), el puerto principal de la costa guineana era el de Cacheo, donde habían *factoría, comercio e iglesia con vicario por el Rey* de Portugal; era puerto principal *así por la frecuencia de navíos que venían a él de Sevilla, de Portugal, de la isla de Santiago y de otras muchas partes a rescatar negros y otras cosas, como porque siempre había en él mucho trato, y*

muchos casos de conciencia, que bien resueltos desenredarían muchas conciencias[165].

Durante mucho tiempo —más de dos siglos—, el comercio por mayor —el que unía las costas africanas con los puertos de Sevilla y de Cádiz y con los de las Indias hispanas— estuvo en manos de extranjeros. Pero, desde 1750, en que cesó el *asiento* inglés, se concedieron muchos *registros*, y comerciantes españoles hubo que no los despreciaron precisamente. En 1754, por ejemplo, un miembro de la nobleza rural navarra que se había extendido a Madrid y Cádiz y desde aquí a las Indias y hacía profesión del tráfico indiano, don Francisco Mendinueta, logró de la Corona que a la compañía de comercio que tenía formada se le concediera *asiento* para seis navíos *de registro*. Le respaldaban en la operación importantes paisanos, entre ellos el marqués de Murillo —o sea, los Iturralde—, que era socio de la misma compañía, y don José Aguirre Acharán, que era negrero conocido[166].

Como la empresa de Mendinueta no salió bien, se comprende que en la Corte madrileña se recibiera bien la propuesta que hicieron en 1765 los representantes de cuatro *casas de crédito del comercio de la carrera de Indias* (los más, oriundos guipuzcoanos o navarros de nuevo: don Miguel de Uriarte, don José María de Enrile, don José Ortuño Ramírez —marqués de Villa Real de Purullena—, don Lorenzo de Aríztegui y don Francisco Aguirre) dispuestos a proveer de esclavos negros a distintas Provincias de América durante diez años. Se hizo concurso público, a ver si alguien mejoraba la propuesta; se presentaron pliegos en nombre de una compañía francesa —de don Pedro Agustín Carron Beaumarchais— y de otra española, a nombre de don Manuel González de Herrera y don José Antonio de Silva; pero los del Consejo de Indias informaron a favor de los primeros[167]. Nacía así la Compañía Gaditana de Negros. Que no duró los diez, sino sólo ocho años y acabó en bancarrota. Dos de sus promotores —Aguirre y Aríztegui— reanudarían el asiento en 1773 pero tampoco consiguieron hacer duradera la empresa y la abandonaron en 1779[168].

Y es que, entre otras cosas, el contrabando no perdonaba la ocasión de tomar parte en este tráfico igual que lo hacía en el de los demás bienes. Allá donde existía una costa mal guarnecida (y había mucha costa en todo un continente), se creaba una ruta de penetración de mercancías fraudulentas, incluidos los esclavos. Por ejemplo, era sumamente

abultada la introducción fraudulenta de negros en *los confines* de la Provincia de Cumaná, por los ríos Guarapiche, Terecén y Guarnapo principalmente. Los propietarios de la comarca los compraban y se hacían con escrituras falsificadas, con nombres supuestos, a fin de enfrentarse a cualquier pesquisa. En esas condiciones, lo más sensato que podían hacer las autoridades —incapaces de acabar con este trasiego por medio de la persecución— era ofrecer un indulto. Lo hicieron por ejemplo en 1755 y volvieron a hacerlo en 1767: se daba opción a los amos de pagar lo debido a la Real Hacienda y dejar así a los esclavos en situación regular[169].

Por su parte, un número notable de los negros *bozales* —los nacidos en África— que se introducían en el Perú entraba, de contrabando también, por el Río de la Plata, que, por su amplitud y por lo fragoso del terreno costero en muchos parajes, era un perfecto coladero. Basta coger un segmento cualquiera de tiempo para tener constancia de esta suerte de menudeo, del que tan sólo conocemos el que fue detenido: en febrero de 1761, por ejemplo, fueron decomisados tres negras y un negro en el maizal de Conchas, a seis leguas de Buenos Aires[170]; once meses después fueron dos negros en el campo del Pago de la Magdalena[171]; en marzo de 1762, cuatro negros y una negra cerca de los molinos de la Residencia[172]; en marzo de 1764, dos y seis respectivamente, en el sitio que llamaban Paraná de las Palmas, en el río Paraná y por mano de un verdadero corsario que navegaba por sus aguas para hacer ese tipo de presas[173]. En 1766, a cinco leguas de Buenos Aires, fue prendido un Gregorio Ramón Rodríguez, alias *el Teatino*, gallego, cuando intentaba introducir veinte negros y negras procedentes de la colonia de Sacramento. Que no fueron devueltos a su lugar de origen, naturalmente, sino subastados[174].

Los mercaderes y sus problemas de conciencia

En el ordenamiento jurídico español —según advertía el jurista Hevia Bolaños en 1603—, no se tenía a los negreros por verdaderos *mercaderes* —con las prerrogativas que esto pudiera suponer—, sino por *mangones o venaliciarios, que eran recatones o revendedores, porque en el nombre de mercaderías no se comprehendían los hombres*

racionales[175]*:* una definición que da idea de la consideración que merecía su tráfico. Pero los propios mercaderes —a lo menos los que conoció el jesuita Sandoval en las primeras décadas del siglo XVII— no tenían una imagen tan negativa de sí mismos. Se les tenía por hombres sin conciencia; es cierto. Rebello recordaba en 1608 que el obispo de Cabo Verde don Pedro Brandano había asegurado que, de los tres mil mercaderes de esclavos que había en esas islas, sólo doscientos se confesaban por cuaresma. Lo cual era señal de que era mala gente[176]. Pero, años más tarde, Sandoval dejó constancia de *cuán inquieta traían la conciencia muchos de estos armadores, aunque no por eso se remediaban*. Y mencionaba varios casos que se le habían propuesto durante los treinta y ocho años que llevaba dedicados a cristianar a los negros llevados del África a Cartagena de Indias. (Se me disculpará que este capítulo tenga más de transcripción que otra cosa; porque el caso lo vale).

«Uno me dijo en toda puridad que no sabía cómo sosegar, porq*ue* tenía la conciencia inquieta cerca del modo como traía aquellos negros, por parecerle la había en Guinea encargado en la manera que había tenido en adquirirlos. Otro que trajo al pie de trescientas piezas, me dijo otra vez casi lo mismo, y añadió que tenía por cierto no habría entre los negros la mitad de las guerras que había, si supiesen no habían de ir los españoles a rescatarles negros. En cierta ocasión se llegaron dos armadores de negros de los puertos de Angola a consultarme un caso, queriendo saber de mí si era lícito el modo como traían cautivos sus negros y si la razón que daban era fuerte: porque ellos entre sí estaban desconformes [*sic*], y querían asegurarse con mi parecer. Oíles y respondíles. El caso propuesto fue:

»Padre, yo voy por negros (pongo caso) a Angola, paso en el camino grandes trabajos, gastos y muchos peligros: al fin salgo con mi armazón, séanse los negros bien habidos, séanse mal. Pregunto, [¿]satisfago yo a la justificación desde cautiverio con el trabajo, expensas y peligro q*ue* tuve en ir y venir, hasta llegar a poderlas vender en tierra de cristianos, donde lo quedan siendo, que allá queda*n* gentiles toda su vida?

»Díjeles:

»Vayan v*uesa*s m*ercede*s desde aquí a San Francisco, que está algo lejos, y en llegando corren el cordel de la lámpara, y llévensela a su

casa, y si cuando la justicia les prendiera por ladrones y los quisieren ahorcar, como poco ha ahorcó a otro que hurtó la de S*an*t*o* Domingo, les dejaren por decirle q*ue* no hurtaron la lámpara, sino que la habían tomado para satisfacer con ella el trabajo que habían pasado en ir de aquí allá por ella: si por esta razón, como digo, la justicia aprobare la justificación de su trabajo y no les castigare, diré traen con buena fe sus negros, y que la razó*n* en q*ue* se funda*n* es buena. Y, si no, díga*n*me si cua*n*do llega*n* a este puerto les saliese Pie de palo[177] al encue*n*tro co*n* una escuadra de sus urcas, y les cogiese como suele los negros, y pregu*n*tá*n*dole q*ue* con q*ué* conciencia les quitan sus negros, le respondiese que con muy buena, supuesto que los gastos y costos que él había traído en su alcance eran mucho mayores que cuanto valía*n* los negros: [¿]qué le responderían[?,] [¿]qué fuerza le haría su escusa [*sic*] y razón? que esa respuesta que le dieran a Pie de palo pueden aplicarla para sí, q*ue* ta*n* satisfecho quedo yo con su escusa [*sic*] como lo quedarán v*uesa*s m*ercede*s co*n* la deste pirata.

»A esto se volvió a él su compañero y le dijo con despecho:

»Ahora, vive Dios, que sois estraño [*sic*], [¿]no os dije yo que no preguntásedes nada a estos padres? Catad aquí ahora cuál quedamos en nuestros pensamientos y corazones»[178].

«Otra vez me envió a llamar otro destos armadores, que traía algunos negros, estando enfermo, para que le resolviese cierto caso de conciencia, y ya resuelto, le pregunté qué sentía del modo del cautiverio de los negros que venían de Guinea (venía él della), respondióme dando juntamente gracias a Dios, porque él no traía sino pocos, y a su entender con buena conciencia. Pero que no podía dejar de sentir mal de lo que había visto pasaba en algunos navíos, y era el ver que salían algunas veces de las naos por cautivos aquellos que entraban libres: y otras veces veía que aguardaba el capitán a entregarse de algunos negros que compraba a menos precio de otros negros a media noche y a escondidas.

»Otro vino a mí muy ufano y me dijo si gustaría de oír el modo como había hecho en Guinea toda aquella armazón que traía, y sería de trescientas piezas, y mostrando recibir mucho gusto del ofrecimiento, porque lo deseaba: dijo que luego que llegó a Guinea dieron

aviso al rey, el cual le envió a llamar y se informó de cuántas y cuáles piezas quería, y para qué tiempo, y que habiéndole dado razón de todo, le había dicho que volviese de allí a tantas lunas y llevase el rescate que concertaron le había de dar por ellas, porque él se las tendría a punto. Co*n* esto me dijo se había despedido el rey, y vuelto con la paga al tiempo señalado, en el cual le había entregado las piezas que allí vía, las cuales el rey había habido para dárselas de la manera que diría. Y dijo que, así como era costumbre de aquellos reyes tener muchas mujeres, así también lo era que el que le cometiese adulterio co*n* cualquiera dellas, fuese cautivo con toda su generación; valióse el rey desta ley para hacer su negocio, dando licencia a muchas dellas, para se fuesen a convidar a cuantos las quisiesen, señalándoles tiempo limitado, el cual pasado las mandó recoger e hizo exacta pesquisa de los que las habían habido, y después de averiguado, a ellos y a sus parientes y deudos prendió, castigó, mató y cautivó, y que de aquéllos eran los que le había vendido. Admiréme mucho de su relación, y mucho más del gusto con que me la refería: y no sirvió mi respuesta sino de admirarse él mucho más de mi sentimiento. Que fue que aunque la compra destas piezas pudo no ser culpable, respe*c*to de los malhechores: pues ya aquéllos cometieron delito grave de adulterio, por el cual sabían y debía*n* saber q*ue* se sujetaban a la pena de la ley. Pero la venta en el rey fue muy culpable, por haber usado de una tramoya, maraña y malicia tan gra*n*de, con q*ue* se manifiesta la q*ue* esta ge*n*te tiene y usa en sus tratos y co*n*tratos, y el cuidado q*ue* es bie*n* se te*n*ga cua*n*do co*n* ellos se co*n*trata, porq*ue* no padezca*n* injustame*n*te los inocentes»[179].

En cierta ocasión —aseguraba Sandoval (lo que sabemos, de otra parte, por otras fuentes), el armador que llegó con negros de Guinea a Cartagena de Indias era un clérigo; fue a verle Sandoval, hablaron de la justificación de la trata, de lo que decía el teólogo jesuita Luis de Molina sobre la injusticia de las guerras con que se hacían los esclavos, y el clérigo se cerró en el argumento de que, en aquellos Reinos del África, no había ningún negro libre, sino que todos eran esclavos del rey; «que así como acá tiene un señor, para su granjería, gra*n*des hatos de vacas y crías de otros animales y otras cosas de regalo, así allá en

Guinea tenían los reyes, para su renta y mayor grandeza, aquellos negros, los que vendían a quienes querían, con imperio y mando absoluto». «Reíme mucho de oír tan gra*n* quimera, que fue la respuesta que le di, y la que merecía: pero después acá he visto que corre esto allá en Guinea, por una información q*ue* ha llegado a mis manos, co*n*tra un negro q*ue* vino de aquellas partes y pretendía su libertad ante la justicia: la cual bie*n* po*n*derada, aunq*ue* el inte*n*to della era probar su esclavitud, creo no se hallará mejor proba*n*za para su libertad»[180].

La entrada tierra adentro y los propietarios de esclavos

Llegados a la costa de destino, los negros comenzaban una itinerancia mayor o menor, al albur de que, en el puerto mismo o, si no, en algún mercado del interior apareciera alguien dispuesto a comprarlos. Por poner un ejemplo, un negro Ignacio del que se hablará en este libro arribó a Río de Janeiro con otros, desde allí fueron a parar a la colonia de Sacramento, en el Río de la Plata, donde un comprador —probablemente traficante— los llevó a *la costa de Santa Fe* hacia 1758 y desde aquí a Córdoba de Tucumán. Y en Córdoba fue vendido mientras que los demás seguían *para arriba*, o sea, hacia el Perú[181].

Porque, si sobraban en un lugar, se llevaban a otro. La vía más directa del comercio, entre África y América, era la que conducía a los puertos de las Antillas, a Veracruz y a Cartagena de Indias. En todos estos lugares, el tráfico era una fuente de ingresos y también de preocupaciones; porque los negros traían, entre otras cosas, enfermedades. Los del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico hubieron de recordar en 1768 que todos los navíos que llegaran con cargamento de esclavos no desembarcaran sin la previa visita de sanidad —que harían un regidor, un médico y un escribano que levantara acta— y que, en todo caso, hiciesen cuarentena en la isla de las Cabras[182].

Había más puertos de arribo. Lo que ofreció aquel don Miguel de Uriarte en 1765, al pedir por diez años el asiento de negros, fue desembarcar mil quinientos cada año en Cartagena y Portobelo, mil en Cuba, cuatrocientos en los puertos de Honduras y Campeche, y los que dijera el correspondiente virrey en los puertos de Cumaná, Santo Domingo, Trinidad de Barlovento, Margarita, Santa Marta y Puerto

Rico, eso porque eran tierras de pocos habitantes —y éstos, pobres— y de lo que se trataba era de hacer lo que conviniera al común interés.

No es que estos negros se dirigieran sólo al mercado antillano y centroamericano, sino que, desde Cartagena y Portobelo podrían internarse a *las Provincias de arriba,* es decir, al Perú.

Se contemplaba además la posibilidad de que se le ordenase a Uriarte que llevara alguna porción de negros a Veracruz.

En todo caso, los barcos que los transportaran irían a parar necesariamente a Puerto Rico, donde los esclavos serían trasladados a embarcaciones menores y se distribuirían llevándolos a los puertos citados de América[183].

Pero aquí intervenían ya aquellos segundos y terceros compradores de que hablaba el jesuita Molina. Cuya heterogeneidad era absoluta.

No hay que pensar, en efecto, que los esclavos fueran sólo ni principalmente de ricos mineros, de ricos hacendados o de ricas comunidades religiosas, sino que aparecían por doquier. Había desde luego gente rica, o simplemente acomodada, como el matrimonio que testó en Salta en 1767 y dejó cinco esclavos (Pedro, mulato de 30 años; Mateo, negro de 26; Eusebio, de 13; José, de 4, y María, negra de 16), más una casa, la chacarilla de Los Cerrillos, la estancia de Yatasto con 7.000 vacas, más de mil yeguas (de las que herraban cada año cuarenta mulas); trescientos potros y potrancas, 400 o 500 caballos, 60 burras de cría, 30 hechores, 30 yuntas de bueyes (y nueve hijos[184]).

Pero los había menores: don Francisco Bernadet, *natural del Reino de Cataluña* y vecino también de Salta —en el Tucumán, cerca ya del Alto Perú—, tenía al morir seis esclavos (tres varones y tres mujeres: dos de aquéllos, negros y los otros cuatro, mulatos) y setenta cabezas de ganado, amén de una falange de deudores[185].

Pero el amo de María Tomasa Ayesa era el dueño de un par de pulperías en Lima, Isidro Antonio Zevallos[186]. Y los había aún con mucho menos. María de la Cruz y Arce, morena esclava, lo era de María Escolástica Zúñiga y Ramón, *negra criolla libre*[187]. Martín Peña, *negro esclavo criollo* en la ciudad de Lima, pertenecía a doña Ventura del Villar, que se declaraba «una pobre mujer doncella, huérfana y en el mayor desamparo»[188]. Lo era tan claramente, que, cuando Cristóbal Sotomayor acusó a Martín Peña de haberle robado una mula, no se le ocurrió exigirle a ella que la pagara, sino que pidió en la Real Audiencia

que se fuera directamente a vender al esclavo para que se le dieran a él los trescientos pesos que valía el animal[189].

No había distinción de estados. Por más que clamaran los teólogos que vimos, continuaban en manos de eclesiásticos a título individual (como por lo demás sucedía en España[190]). Entre los compradores de los esclavos jesuíticos de Salta, en el Río de la Plata, por ejemplo, aparece el doctor don Miguel Alonso, vicario y cura interino de la iglesia matriz de Jujuy[191]. Y uno de los propietarios de Agustina, mulata, de la que hemos de hablar, fue el cura y vicario de *la frontera y partido de Choromoros,* en el Tucumán asimismo[192].

Fray Gregorio Duarte era el propietario del negro esclavo Antonio, que salvó la vida de Mariano García, en cierta ocasión de 1762 y en la jurisdicción de Piura, en el Perú[193]. En fin, la negra conga Catarina era del capellán de Lansas, en el Perú también, don José de Salazar, y un negro mina, Eusebio Concha, pertenecía a una monja de la Encarnación, doña María Antonia Barrosa[194]. En la Tunja neogranadina del siglo XVIII, veinte de cada cien esclavos —cierto que había muy pocos, unos mil seiscientos— pertenecían a personas jurídicas eclesiásticas[195].

Incluso los había entre los frailes más desposeídos. A un convento de franciscanos del Perú pertenecía el negro mina Cristóbal de Palencia[196]. Y ya lo hemos visto en los capuchinos.

Los colegios jesuíticos contaban los esclavos por millares, según vamos a ver. Los jesuitas del Perú tenían incluso un agente en Panamá para que los comprara a mejores precios y de óptima calidad[197].

Personas que eran cosas

Ya hablaremos después de las diversas calidades humanas de que daban muestra los propietarios al tratar a sus siervos. De momento digamos que la primera impresión es que se trataba de cosas y no de personas. En los años sesenta del siglo XVIII, por ejemplo, en la tucumana Simoca, el vendedor de una esclava Teresa a la que tenían por *huidora* hubo de devolver el dinero y recuperarla por sentencia judicial; porque no estaba sana y el comprador aseguró que se la había vendido ya enferma. A poco de tenerla echó golpe de sangre por la boca y nariz.

Cierto es que la había puesto en manos de curanderos y que no lo habían resuelto[198]. Pero la reacción final consistió en quitársela de encima.

Hay que comprar cinco negros a los religiosos bethlemíticos que construyen el hospital —dicen los del Cabildo de Mendoza en 1763—. Y en 1765: hay que dar dinero a los frailes para que compren más en Buenos Aires, que atiendan las fincas de que se nutre el hospital[199].

De dos esclavos que compraron los del Cabildo de San Juan de Puerto Rico para las carnicerías de la ciudad, en diciembre de 1762 (porque los carniceros libres faltaban la mitad de las veces o más al corte y peso de la carne y, así, la población no podía abastecerse con regularidad), uno apareció muy enfermo en enero, *de un lobanillo o tumor grave sobre un cuadril en el izquierdo*, y esto era demasiado; no había durado un mes. Optaron, pues, por ponerlo en la cárcel —sin duda como lugar de amparo, pero también para que no escapara— y reclamar a los compradores. Y en marzo, finalmente, se decidió que era mejor revenderlos al precio de comprados porque no resolvían el problema para el que se les había adquirido[200].

A la negra Francisca Fernández la llevaron por esos mismos años de Buenos Aires a San Miguel de Tucumán como un encargo más, en la tropa de carretas que conducía don Juan Bautista Iturriós, y al llegar se la disputaron otros dos personajes, uno porque se la había encargado a Iturriós y el otro porque la esclava formaba parte de la tropa, que ahora era suya[201].

Formaba parte de la tropa porque al esclavo o la esclava se le unía frecuentemente con el resto de los enseres objeto de comercio. Ya hemos visto lo que ofreció don Miguel de Uriarte en 1765, al pedir por diez años el asiento de negros para desembarcarlos en Cartagena, Portobelo, Cuba, Honduras y Campeche. Pero hay que añadir que lo que pensaba era que sus navíos salieran de la bahía de Cádiz cargados de harinas, aguardientes, vinos, aceites, frutas secas *y alguna losa de barro del Reino,* los productos del entorno de Cádiz y géneros de Cataluña, Valencia, Málaga y Navarra. Así es como irían hasta la costa de África, concretamente a los puertos del Senegal, islas de Gorea y Cabo Verde, donde se trocarían esos bienes por negros.

Y, si los comerciantes ingleses ponían trabas a este trueque, como era de temer, se autorizaba a Uriarte y compañía a proveerse de negros en cualquier otro puerto o en las factorías de Guinea —que eran portuguesas— y a llevarlos en navíos de bandera extranjera.

También hemos dicho que, en todo caso, los barcos que los transportaran irían a parar a Puerto Rico, donde los esclavos serían trasladados a embarcaciones menores —éstas sí, de bandera y tripulación españolas necesariamente— y se distribuirían llevándolos a los puertos citados de América. Pues bien, irían junto con las harinas y demás enseres de comercio que hubieran sobrado del intercambio hecho en las costas de África.

Como pesaba ya la preocupación de desarrollar la agricultura en *tan importante isla, como era la de Puerto Rico,* se preveía la conveniencia de dar además a Uriarte, en propiedad, tierra suficiente y apta para el cultivo; de suerte que, con los frutos que produjera y los que obtuviese de aquellos que le pagaran los esclavos en especie, pudiera continuar también el comercio.

Se daba por supuesto que, en los puertos indianos donde se desembarcaran finalmente los negros —Cartagena, Portobelo y los que mencionábamos—, les pagarían los esclavos con oro y plata pero también con productos de aquellas Provincias. Que, a su vez, se incorporarían a este comercio poligonal —más que triangular, como vemos[202]—.

Y lo mismo —en punto a variedad de enseres— hacían los contrabandistas de los que antes hablábamos.

Fray Francisco José de Jaca recordaba en 1681 con santa ira *los niños y niñas de pecho que él había visto, los cuales, traídos a estas tierras y llevados a otras, como perros, gatos y ovejas, quedaban condenados al degolladero de la esclavitud, sin más culpa que la del pecado original*[203].

El origen de los esclavos no era indistinto. En Cuba, para un comprador entendido, no era lo mismo adquirir un *lucumí* —inteligentes y trabajadores pero poco serviles— que un *congo* o un *mandinga,* que llamaban la atención por su mansedumbre, su habilidad, su fuerza física, en fin, su fidelidad. Y nadie aceptaba de grado un *yolofe,* senegalés que llevaba fama de levantisco y nada dócil[204]. En el siglo XVII y en Cartagena de Indias, en cambio, los negros que más estimaban los españoles y criollos eran los *guineos,* como más trabajadores y por ser «los que comúnmente llamamos de ley —decía Sandoval—, de buenos naturales, de agudo ingenio, hermosos y bien dispuestos, alegres de corazón y muy regocijados [...]. Son estos guineos los que más ley tienen a los españoles, y los que mejor les sirven, y sus cosas les agradan, pues aun estando en su gentilidad, suelen los principales preciarse de aprender

nuestra lengua y de vestirse con regocijo y fiesta a la española, con los vestidos que los nuestros les han dado o ellos les han rescatado, alabando y engrandeciendo ento*n*ces nuestra santa Ley y detestando y sintiendo mal de la suya (tan hermosa es la virtud q*ue* aun hasta a aquellos la quieren mucho, que nada quieren della) teniéndose por más noble y principal el que alcanza tener en su tierra más españoles y en su casa más vestidos y más cosas de nuestra Europa»[205].

En el Brasil, Antonil (1711) llamaba la atención sobre la flaqueza de los negros que procedían de Cabo Verde y Santo Tomé frente a la capacidad de aprender oficios mecánicos de los *angola* criados en Loanda; aunque también hallaba algunos bastante industriosos entre los *congos,* y no sólo para el cultivo de la caña, sino para las oficinas y la casa[206].

Pero sobre todos se llevaban la palma los mestizos que se mantenían en servidumbre; eran útiles para cualquier oficio. El problema es que usaban mal del favor de los señores y se mostraban con frecuencia soberbios, viciosos, preciándose de valientes y dispuestos a cualquier desafuero. Y la cosa es que eran también los que se ganaban más fácilmente a sus señores y señoras, hasta el punto de que era conocido el proverbio de que *o Brasil he Inferno dos Negros, Purgatorio dos Brancos, & Paraiso dos Mulatos & las Mulatas*[207].

El valor de estas cosas

Los esclavos eran objetos de mercado y como tal se valoraban. Los precios evolucionaron a lo largo de los casi cuatrocientos años que duró la esclavitud en las Indias hispanas[208]; de manera que lo que sigue no interesa tanto por los valores objetivos (que pertenecen a la cata hecha para el período 1760-1770 y sus aledaños), como por las comparaciones que permiten. El lote formado por el mulato y facultativo en medicina Dionisio y sus tres hijos, uno de ellos músico y maestro de danza, de Salta, en el Tucumán, fue enajenado por 730 pesos en 1769[209]. No era mucho; cuatro años antes, un mulato de 18 años había sido vendido en la propia Salta por trescientos[210], y por 380 había sido comprada la mulata Agustina, propiedad del cura y vicario del partido también tucumano de Choromoros; tenía más de treinta años en 1766[211]. En fin, en 260 fue

tasada y en 200 vendida la negra chola Teresa, de la hacienda de Náveda, Provincia de Santa, en el Perú y 1760[212]. En 1767, al ser expulsados los jesuitas y puestos en venta sus esclavos, el mercado se vio invadido por la oferta de *piezas*. Pero aun así: la esclava Mauricia de los Santos, de la hacienda jesuítica de la Villa, en el Perú, fue valorada en cuatrocientos pesos en 1770[213].

Claro está que valían menos si estaban enfermos y más si tenían oficio. Y más aún si se encontraban en edad de plenitud de facultades y menos si eran niños o viejos; de modo que la edad marcaba un *in crescendo* al comienzo y un descenso paulatino al final. La plenitud solía situarse entre los veinte y cuarenta años, edad en la cual un esclavo —varón o mujer, indistintamente— sin oficio ni enfermedad costaba en el Tucumán doscientos pesos por los años de 1768[214]. De ahí para abajo o para arriba, dependía de aquellas circunstancias: los niños valían menos cuanto menor era su edad, porque estaban más expuestos a la alta proporción de mortalidad infantil; no se les valoraba a veces más que en setenta pesos (aunque en el Tucumán y 1751 se habían pagado 212 por una mulata de doce años). Concolorcorvo calculaba en 1773, hablando de Lima, que, desde que nacía hasta que llegaba a ponerse en estado de ser de provecho, costaba un negro al amo más de setecientos pesos[215], supongo que sumando el mantenimiento de la madre embarazada que no podía rendir como si no lo estuviera, los gastos del parto y el alimento posterior del nacido durante los primeros años.

También valían menos si eran mayores, hasta llegar a situaciones en las que no tenían precio, como sucedía con José alias *Chuchiquito*, de Santiago del Estero, que había cumplido los cien.

El oficio marcaba la mayor carestía. A Tadeo, maestro de barbería y peluquines, lo valoraba su amo en Buenos Aires en quinientos pesos sin herramientas y seiscientos con ellas[216]. Un violinista, un albañil cantor y un carpintero tucumanos se tasaron en 1768 en doscientos sesenta cada uno[217].

Los precios subían de manera notable al pasar del Río de la Plata (donde desembarcaban muchas de las *piezas* procedentes de África) al Reino de Chile, y más aún al Reino del Perú. María Antonia, mulata esclava, fue vendida en Concepción de Chile por doscientos o trescientos pesos y revendida a los veinte años en Lima por cuatrocientos[218]. Por su parte, María de la Cruz y Arce fue llevada de Buenos Aires a Santiago

de Chile para venderla aquí, cosa que se hizo en trescientos pesos, y, diez años después, en 1768, querían venderla por quinientos en Lima[219].

Petrona Meléndez, por las mismas fechas, valió sus buenos quinientos pesos en Lima[220]. Y María Natividad Martel había sido comprada en 1764 en trescientos, en Lima también, y querían venderla al año siguiente, fuera de la ciudad, en más de quinientos[221]. Por cuatrocientos cincuenta, en fin, había sido enajenada María Josefa a doña Rosa Centeno, de Lima asimismo, y con la condición de que, si a su vez la vendía, no podía subir el precio[222].

Claro que, en Lima como en todas partes, un esclavo tullido o viejo y con poco valor para el trabajo costaba mucho menos. José de la Trinidad, un negro que tenía una pierna hinchada, fue vendido por ciento veinticinco pesos tan sólo hacia 1758; luego le cortaron la pierna y, años después, lo revendieron por cincuenta[223].

Ya he dicho que la expulsión de los jesuitas en 1767 y la confiscación de sus bienes arrojó al mercado de esclavos de América un importante contingente de seres humanos que pasaron a manos de la Real Hacienda y para los que no siempre había demanda fácilmente asequible. Hay que advertir que los religiosos de la Compañía eran propietarios de miles: 1.774 en la Nueva Granada en los días de la expulsión[224]; 1.268 en el Reino de Quito[225] (que eran quizás la cuarta parte de todos los que había en el Reino[226]); 5.224 en el Perú —excluido el alto Perú[227]—, 1.190 en Chile[228], 1.043 sólo en el colegio de Córdoba del Tucumán[229], más otros 497 entre San Miguel de Tucumán (127), Santiago del Estero (96) y La Rioja (274): muchos más que peones asalariados, de los que sólo había sesenta en San Miguel[230]. En el Perú, el número de esclavos en los obrajes, las haciendas y los colegios de la Compañía se había multiplicado por 2,5 entre 1665-1680 y 1755-1767. Remunerar a los indios, de acuerdo con las leyes protectoras a la sazón vigentes, era más caro —a plazo medio— que comprar negros y no presentaba problemas morales, según hemos visto[231].

En noviembre de 1768, el defensor fiscal nombrado para la tasación de los de Santiago del Estero aconsejó al gobernador del Tucumán que vendiera rápidamente los esclavos jesuíticos no sólo por lo que costaba mantenerlos, sino por el peligro de que murieran, enfermaran o se fugasen «y reselarse alguna sublevación de que ya tiene VSª comprobante, de los que por ese delito se hallan presos»[232]. Razón por la

que insistía en que se retasaran a la baja, como en efecto se hizo. Y otra vez en 1775 porque resultaban carísimos y no había forma de venderlos[233].

Se había pensado en el mercado aparentemente insaciable del Alto Perú. Pero, en septiembre de 1768, el alcalde ordinario de primer voto de Potosí ya autorizó que un comerciante condujera a *las Provincias de Abajo* (o sea, las del camino de descenso al Río de la Plata y Buenos Aires) cuarenta y un esclavos que habían sido jesuíticos y que allí no encontraban avío[234].

Aun así, seguía siendo negocio. En 1772, en el paraje que llamaban La Reducción, en el Río de la Plata, dos portugueses y tres *españoles* —uno de ellos de Salta— desembarcaron noventa negros procedentes de la colonia del Sacramento, para internarlos por Salta y Jujuy hacia el Alto Perú; de manera que el gobernador hubo de dar aviso al *guarda mayor de la Quebrada* —sin duda la Quebrada de Humahuaca, el paso natural más importante desde la cuenca del Río de la Plata al Alto Perú— para que fuera de inmediato a Piscuna, que estaba en el «camino de las tropas y tránsito para Oruro y otras Provincias del Perú, que es por donde se introduce el comercio clandestino»[235].

La sujeción de los esclavos: diseños ideales de 1592 y 1789

Los esclavos eran llevados a América para trabajar; la experiencia de los indios, al principio de la Conquista, no había sido buena; no resistían el ritmo de trabajo al que estaban acostumbrados los españoles (la jornada *de sol a sol*).

Esto último es importante; los españoles se limitaron a exigir lo que exigían de sus obreros, también españoles, en la España europea, y los indios no respondieron, como en cambio hicieron los negros. Así que, obligados aquéllos por la Corona a respetar a los indígenas, optaron por trasegar con los africanos.

Ahora bien, tanto en Indias como en España, había trabajos y trabajos. Existían tareas que implicaban una mayor sujeción porque, en definitiva, por su localización geográfica —si distaban del pueblo más cercano— o por la naturaleza de la explotación, consistía ésta en una suerte de célula autónoma, autosuficiente, una verdadera población por

sí sola, en la que se intentaba responder a todas las necesidades, de todo género, que tuvieran sus habitantes.

Era el caso, principalmente, de las minas, estancias, haciendas y trapiches; aunque claro está que había circunstancias para todos los gustos. En las explotaciones de ese tipo que estaban próximas a un pueblo, las cosas eran diferentes: no era lo mismo una explotación minera perdida en las montañas, que las de Guanajuato o Pachuca, en la Nueva España, casos éstos en que —fuera por la importancia de las minas, fuera porque ya existiesen los pueblos antes de que se laborara en ellas— existía junto a éstas una población propiamente dicha, autónoma de la explotación desde el punto de vista funcional, aunque no lo fuera desde el punto de vista económico.

Ni era lo mismo una hacienda grande que una pequeña.

En general, en Indias y en España, el laboreo de las minas era particularmente duro (sobre todo, por lo elemental de los medios con los que se contaba). En 1592, en su *Discurso sobre los negros que se pretenden llevar a la gobernación de Popayán,* el licenciado Anuncibay había diseñado el sistema ideal —según él— para tratar y mantener a los negros esclavos que fueran conducidos a aquellas minas, y la imagen resultante no dejaba de ser angustiosa: los integrantes de cada cuadrilla o hato no podrían venderse separadamente; estarían adscritos a los metales y minas que hubieran de laborar, sin poder separarse de ellos, si no era porque se agotara la mina o fueran sustituidos por otros, y eso aun en el supuesto de que alcanzaran la libertad. La diferencia estaría en que, siendo libre, ganarían jornal, aunque también pagarían tributo.

Habría que procurar que permanecieran bozales, sin hacerse ladinos, o sea, que no aprendieran castellano; aunque, como contrapartida, no se les quitarían los hijos, separándolos, y se procuraría que estuvieran casados con negras, «porque el matrimonio es el que amansa y sosiega a los negros».

Como mal menor, podrían casar con negra de distinta cuadrilla, pero de ningún modo con india, *aunque se impetrara breve del pontífice,* y eso para que no hubiera «mulatos zambaigos, perniciosos tanto a la república indiana».

En realidad, había que procurar que no tuvieran trato alguno con indio o india: «ni comercio, ni compadrazgo, ni borrachera, ni confradría juntos». Y, menos aún, comercio con *españoles* (es decir: con criollos).

Por el contrario, habían de tener pegujal «no al arbitrio del señor, sino de la ley y de la just*ic*ia. Han de ser —añadía— dueños de su casa, de su roza, su huerta y administradores de sus hijuelos y capataces de tutellas de otros negros y han de ser alcaldes, a[l]guaciles y regidores entre sí, porque lo malo q*ue* han de la condición servil perficiona y purga la posesión o cuasi de sí y de su mujer y de su casilla y roza y hijuelos y la aptitud de los oficios». Claro está que, a cargo del dueño, tendrían la atención espiritual de un sacerdote, que no podría recibir ofrenda alguna de un negro.

Anuncibay aseguraba que estas reglas se basaban en lo que el canciller y mártir Tomás Moro había escrito en la *Utopía*. Pero la verdad es que el licenciado español, como europeo, estaba acostumbrado a las excelencias del régimen señorial, conforme al cual se gobernaba una parte de España. A él parece aludir cuando dice aquello de que los negros de cada cuadrilla o hato no podrían venderse por separado, «sino todos juntos, como acá se vende un pueblo»[236].

En cuanto a la tarea en las haciendas, era tan diversa como lo eran la agricultura y la ganadería, teniendo en cuenta que hablamos de todo un continente y que se daban condiciones geoclimáticas muy distintas.

La *Instrucción* para el trato de esclavos en Indias de 1789 no fue —desde el punto de vista que aquí nos interesa— sino un cuadro cuajado de detalles de lo que las autoridades de la Corte *deseaban* que fuera la vida de los trabajadores de una hacienda, de modo que nos sirve como una descripción ideal[237].

Como los hombres libres en la España europea, los esclavos trabajarían *de sol a sol,* pero de forma que, dentro de esa jornada, disfrutaran necesariamente de un par de horas para ocuparse en asuntos de su propio interés y beneficio (cosa que no solían contemplar jamás los contratos laborales de España). Los trabajos que se les encargaran serían, claro está, proporcionados a sus fuerzas. No se podía pedir imposibles.

Al acabar la jornada laboral, el amo o el mayordomo se uniría a los esclavos para rezar el rosario.

Y claro es que el domingo era sagrado. Salvo en tiempo de recolección de frutos, en que se acostumbraba a conceder licencia para trabajar —también a los libres—, nadie podía exigir a nadie que laborara en cosa alguna en domingo o día de fiesta.

En ellos, los esclavos oirían misa como los demás de la hacienda, asistirían a la explicación de la doctrina cristiana que solía seguir a la eucaristía y tendrían después *diversiones simples y sencillas,* que deberían presenciar el amo o mayordomo, para que no se excedieran en la bebida. Las diversiones cesarían al toque de oraciones.

Los que se aplicaran al servicio doméstico serían remunerados por su propio amo con dos pesos anuales.

Las mujeres que estuvieran en edad laboral no podrían ponerse a ganar jornal con otro amo ni efectuar labores ajenas a su sexo o en las que tuvieran que mezclarse con varones.

Y no trabajarían los mayores de sesenta años ni los menores de diez y siete, varones o mujeres, quienes, sin embargo, seguirían viviendo a costa del dueño, que no podría manumitirlos sin permiso de la justicia ordinaria, oído el procurador síndico, y eso después de dotarlos con un peculio suficiente para que pudieran seguir viviendo sin otro auxilio.

Se fomentarían los matrimonios entre esclavos, sin impedir que se casaran con los de otros dueños. Y, si esto sucedía y las haciendas estaban distantes, *de modo que no pudieran cumplir los consortes con el fin del matrimonio,* la mujer seguiría al marido. ¿Cómo? Obligando al dueño del varón a comprar a la esposa, o viceversa, si no se convenía en la compraventa. El precio lo fijarían peritos nombrados por las partes.

Si no estaban casados, esclavos y esclavas dormirían en habitaciones distintas. Pero no sólo eso, sino que cada uno de ellos —cada esclavo, cada esclava— tenía derecho a *cama en alto* y mantas o la ropa necesaria y a que hubiera alguna separación entre ellos, de forma que, a lo sumo, durmieran dos en un mismo cuarto.

Habría enfermería para los enfermos.

Claro está que lo que en España sucedía alguna vez con los trabajadores libres —que el amo corriera con el vestido y el alimento—, en el caso de los esclavos tenía que ocurrir siempre. Sólo que, para asegurarlo, la *Instrucción* de 1789 disponía que la cantidad y calidad de lo uno y lo otro, en función de la edad y sexo, sería fijada cada mes por las justicias de la jurisdicción a que pertenecieran las haciendas, con audiencia del procurador síndico del Ayuntamiento —en calidad de *protector de esclavos*— y por acuerdo del propio Ayuntamiento. El criterio era que comieran y se vistieran como los operarios libres de la misma jurisdicción.

Si alguno tenía que ir al hospital, pagaría los gastos el dueño, quien satisfaría asimismo los gastos del entierro cuando alguno muriera.

A los esclavos que no cumplieran con su deber —fijado con toda esta mesura—, los amos o mayordomos —y sólo éstos— *podrían y deberían* castigarlos, y esto tan sólo (y nada menos que) *con prisión, grillete, cadena, maza o cepo, con que no fuera poniéndolo en éste de cabeza, o con azotes que no pudieran pasar de veinticinco, y con instrumento suave, que no les causara contusión grave o efusión de sangre.* Si el delito fuera mayor, correspondería juzgarlo a la justicia ordinaria, siempre con asistencia del procurador síndico en calidad de protector de esclavos.

La legislación española no preveía nada de esto último. Pero, si el lector recuerda algún pasaje del *Quijote* y cree en los recuerdos —mediado el siglo XX— de este historiador, dar unos cuantos palos a un criado rural no era una cosa ajena a las costumbres de la España europea, siendo como eran todos hombres libres según el derecho.

Ya sabemos que la *Instrucción* de 1789 fue protestada desde varios Cabildos indianos, en los que se decidió incumplirla mientras el rey no se pronunciase sobre sus objeciones. Pero lo que rechazaban no era el diseño de la vida ideal de las haciendas, sino las penas que imponía a los dueños que incumplieran las normas de protección de los esclavos y, en general, las posibilidades de defensa que reconocía a estos últimos. Se llegaba a decir, en la *Instrucción,* que, si un amo causaba a un esclavo contusión grave, efusión de sangre o mutilación, sería procesado criminalmente. Y se arbitraba un sistema de inspección para comprobar que la *Instrucción* se cumplía. Entre otras cosas, se capacitaba al clérigo que fuera a decir misa y a explicar la doctrina en la hacienda para que informara secreta y reservadamente al procurador síndico del Cabildo correspondiente sobre las posibles faltas que cometieran dueños o mayordomos.

Sin duda, y a pesar de todo esto, una hacienda podía convertirse en un infierno, en virtud de los malos tratos. Pero ya llegaremos a esto.

Por ahora diremos que también podía ocurrir lo contrario: que ni fuera un infierno ni el universo regulado que describía la *Instrucción* de 1789. El mosaico de situaciones en que se nos ha presentado[238] a los esclavos de la comarca peruana de Lambayeque entre 1778 y 1846 nos descubre otras situaciones. Al mayoral de la hacienda de Cayaltí, en la

Provincia de Saña, por ejemplo, lo encontramos jugándose a los dados cincuenta pesos —una verdadera fortuna— con un esclavo, por los años de 1802.

Y lo mismo ocurría con los que trabajaban en las minas reales de El Cobre, en el Oriente de Cuba: fueron desarrollando una cultura política que creó un *fluid continuum* entre esclavos y libres[239].

La esclavitud urbana como ámbito de libertad

¿Eran una excepción? Mucha gente hubiera respondido que sí.

> «¡Qué distancia entre un esclavo que sirve en la casa de un hombre rico en La Habana y en Kingston, o que trabaja por su cuenta dando únicamente a su amo una retribución diaria, y el esclavo sujeto a un ingenio de azúcar! —decía Alexander de Humboldt a comienzos del siglo XIX, sin referirse al mundo hispano precisamente, más bien midiendo a todos con el mismo rasero—. Las amenazas con que se trata de corregir a un esclavo recalcitrante, sirven para conocer esta escala de privaciones humanas. Al *calesero* se le amenaza con el cafetal, al que trabaja en el cafetal con el ingenio de azúcar. En éste, el negro que tiene mujer, que habita en casa separada, que afectuoso, como lo son la mayor parte de los africanos, encuentra después de su trabajo quien le cuide, en medio de una familia indigente, tiene una suerte que no se puede comparar al esclavo aislado, y como perdido en la multitud. Esta diversidad de posición no la conocen los que no han visto el espectáculo de las Antillas»[240].

Y era cosa importante si se tiene en cuenta que, en las Indias hispanas, los esclavos urbanos —dedicados al servicio doméstico o a ganar un salario— eran tanto o más abundantes que los que trabajaban en las minas o en las haciendas, a diferencia de lo que sucedía en territorios de la América británica, francesa, portuguesa y de otras jurisdicciones. En los pueblos y ciudades hispanos, podían hallarse esclavos en los oficios y tareas más diversos, prácticamente en todos los mecánicos y en algunos que no lo eran, como la interpretación musical. Porque ya se ha podido adivinar —por lo que se ha dicho— que no pocos esclavos eran

dedicados por sus amos a ganar un jornal a cuenta de un tercero, jornal que el siervo entregaba a aquél pero del que solía quedarse una parte.

Esto es muy importante porque nos introduce en los ámbitos de libertad que tenían estos esclavos.

Hablar de ámbitos de libertad en gente sometida a esclavitud puede sorprender y parecer contradictorio, si no irreal. Pero era consecuencia natural de lo que hemos visto hasta ahora. En la medida en que se mezclaba con la de los demás, la vida de muchos de estos hombres y mujeres se parecía tanto a la de las gentes libres más pobres, que en realidad era la misma. Los que vivían en las ciudades deambulaban por las calles; frecuentaban tiendas y pulperías (en las que eran a veces dependientes[241])... A Martín Peña, por ejemplo, aquel *negro criollo esclavo* de Lima que era propiedad de doña Ventura del Villar, lo conocemos porque, un día, se le ocurrió pasar al Callao, el puerto vecino; se enteró de que había arribado el navío *La Rosa*, del que era dueño el capitán don Antonio Pimentel. Precisamente Pimentel era quien había vendido a Martín a doña Ventura; así que Martín quiso ir de visita *a ver a los esclavos que habían sido sus compañeros,* amén de que Pimentel le había prometido traerle unos cocos y alguna otra cosa en el tornaviaje[242]. Y no se le ocurrió mejor idea que agarrar una mula de las que Cristóbal Sotomayor echaba a abrevar cada noche, entre nueve y diez, a la pileta de La Merced (aunque luego no lo hizo porque no tenía el lazo que hacía falta y fue al Callao montado en un macho que le prestó el zambo José Colorado y que, en realidad, era de don Melchor Jiménez[243]).

En 1760 fue procesado un esclavo de Córdoba de Tucumán porque una noche, a las nueve, agredió a una mulata que volvía borracha a su casa acompañada de otro mulato, esclavo de las carmelitas. Con ayuda de un negro, esclavo también —éste, de Santa Teresa y zapatero—, la metió en el pórtico de la catedral, intentó violarla y, como no se dejó, la golpeó de manera brutal. La mulata quedó con la cabeza y los ojos acardenalados, el pulso *mortal* y todo el cuerpo descoyuntado y quebrantado. Luego el agresor alegó que es que había hechizado a sus padres, y el otro, que había pegado a los suyos[244]. Lo que aquí nos importa —a despecho de la brutalidad del suceso— es justo la libertad de movimientos que descubre el relato.

Y que es la misma que nos revela lo sucedido en Lima en 1764, en la zona de los Naranjos, donde vivían María Vicenta —esclava que doña

Simona Molina— y María Francisca Paravisino —esclava de don Francisco Paravisino—, que tenían el barrio *escandalizado con las peleas que formaban a cada instante*. La situación la conocemos porque, en una de ésas, una ahijada de María Francisca, esclava también, apaleó a María Vicenta por haber dicho a don Cristóbal Lozano que un esclavo suyo pretendía envenenarlo, siendo como era el esclavo pariente de María Francisca[245].

En 1766, los del Cabildo de Santiago del Estero estaban preocupados por la necesidad de remediar el desafuero y descaro con que se comportaban algunos personajes entre los que contaban un mulato pardo cordobés que se decía esclavo de un vecino de la ciudad de Córdoba de Tucumán, un fulano Puchina agregado a la ranchería de San Francisco y otro *aculí* también natural de esa ciudad, mestizo como el antecedente[246]. Tanto y con semejante atrevimiento que se acordó ordenar a los cabos militares que acudiesen con gente de su comando a acompañar a los alcaldes ordinarios en continuas rondas.

A veces, la libertad de movimientos llevaba a la ofensa. En 1762 hubo pleito entre dos familias notables de San Miguel de Tucumán, que se llevaban mal de antiguo. Y es que esta vez dos esclavas del uno —don Miguel Laguna, futuro alcalde ordinario— ofendieron a la familia del otro, el regidor don Luis Velasco de Valderrama. Según Laguna, la verdad era que los Velasco agarraron a una de ellas, una negra bozal, cuando pasaba por la calle a hacer un recado de su señora, la metieron en su casa, le quitaron el dinero que llevaba y rechazaron a la otra cuando pretendió entrar a socorrerla. Según los Velasco, en cambio, la iniciativa la habían tomado las dos negras —Ana y Josefa— y éstas se habían comportado con una libertad que llama la atención: se habían presentado en su casa armadas de cuchillo y diciendo que su señora las enviaba a matar a su hija María Antonia; las rechazaron ciertamente; pero una de ellas llegó a *alzarse las polleras y mostrar el trasero*[247].

Si se salvaba de este modo la diferencia entre la nobleza local y los esclavos, imagínense cómo iban las relaciones entre los de la misma condición. En 1763, un esclavo de Mendoza de Cuyo se escapó con su amada, esclava mulata, al parecer sin otro ánimo que disfrutar de unas horas de libertad, y, cuando fueron a buscarlo gentes mandadas por el propietario de ella, él les salió al encuentro lanzándoles improperios y amenazándoles con *bolas* y piedras, armado de cuchillo («un cuchillito

viejo y una piedra que llevaba bajo de los pellones», aseguraría él, conocedor sin duda de que la ley penaba gravemente que los esclavos llevaran armas)[248]. Meses antes, en la misma ciudad, un vizcaíno que era oficial en la zapatería del mulato Pedro Lorca había pedido a cierto esclavo que andaba medio suelto que le comprara un real de tabaco; el esclavo lo hizo puntualmente y, cuando le llevó el tabaco, el otro oficial, que era portugués, lo mandó por medio real de aguardiente a una pulpería. Se lo trajo también; el vizcaíno le pagó el real que correspondía a su encargo y en cambio el portugués se empeñó en que el negro se lo prestara, en vez de pagárselo. Vicente —el esclavo— se negó, discutieron y el portugués le dio una puñalada que lo envió al otro mundo[249].

La libertad de movimientos no se reducía a deambular de un lugar a otro por el estrecho marco de una ciudad mayor o menor. Fernando, negro esclavo de Mendoza de Cuyo, hostigaba de tal manera a otro negro, con cuya esposa, esclava también, tenía trato ilícito, que el marido acabó por huir. Sin que pasara nada. Y aparte mantenía una relación semejante con una mulata, esclava como él, de la hacienda del convento agustino de Santa Mónica, posiblemente desde antes de 1757, en que el negro contaba dieciséis o diecisiete años. A la criada se le había impuesto castigo y a Fernando se le apresó y devolvió a su amo para que lo enmendara. Pero reincidía. No sólo se le había reprendido, sino prohibido pasar por la calle inmediata a la hacienda. Su amo había llegado a autorizar a los frailes a que, si lo hacía, lo prendieran y le dieran cincuenta azotes. Lo hicieron una vez. Pero en 1763, más de ocho años después, seguía con la misma relación y, además, medio raptó a su amada y a tres esclavas más del mismo convento. Se fue con ellas *a un fandango*, fuera de la ciudad, y las retuvo en casa de un tal Miguel Martínez.

El prior de los agustinos no sólo se quejaba del *depravado proceder* del negro, sino de *la mucha soltura en que vivía*. Y hasta otro esclavo del convento comentaba que era inútil reconvenirle *por la libertad en que vivía y la ninguna sujeción en que lo tenía su amo*.

No era una excepción. El propietario del esclavo replicó que las que tenían demasiada soltura eran las mulatas. Era más difícil sujetar a un varón —llegó a explicar, y esto hablando de esclavos—, al que era necesario mandar a la calle para desempeñar encargos. Además —añadía con apariencia de epigrama—, los domingos «es corriente dar lisensia a los esclavos varones p*a*ra que hagan las diligensias de su individuo».

De la denuncia de 1763, que le hizo el prior, salió el Fernando sin más que el mes de cárcel que duró el proceso; aunque, esto sí, se advirtió a su amo que, si volvía a andar el esclavo por donde los frailes, lo desterrarían a presidio[250].

Pero es que abundaban los esclavos que efectuaban verdaderos viajes, y no precisamente porque se les mandara. Pedro Nolasco, esclavo de San Miguel de Tucumán, pasó de un dueño a otro con la mayor puntualidad. Pero un día decidió ir a ver a su madre, que seguía perteneciendo a su primitiva poseedora, y allí se quedó, con el amparo de ésta. Hubo que reclamarlo por vía judicial por los años de 1769[251]. Y lo mismo había ocurrido con Tiburcio, también de San Miguel, en 1763 o 1764. Con la excusa de que buscaba a su mujer, se fue a Guavan, donde vivía su madre, y allí tuvo que ir su amo personalmente para recuperarlo[252]. (Por cierto, ya se ve que las penas que imponía la ley a los esclavos fugitivos no solían cumplirse, sin duda por el sentido común de los jueces, que distinguían entre este deambular —aunque fuera lejos— del de los cimarrones, de quienes aún hemos de hablar, y, además, porque al propio amo le interesaba que no le dejaran sin siervo.)

Muchos de los que vivían de ganarse un jornal residían a veces donde querían o, a lo menos, en lugar distinto al del propietario, en medio de la gente común o, mejor, como gente común. Cuando lo conocimos, Martín Peña, el *negro criollo esclavo* de Lima que era propiedad de doña Ventura del Villar, estaba trabajando de peón en la reconstrucción del noviciado de los dominicos y, por lo tanto, tenía relación con los vecinos, a lo menos con los más pobres. Sabía por ejemplo que don Cristóbal Sotomayor solía echar a beber a las mulas de su propiedad en la pileta de La Merced entre nueve y diez de la noche. Don Cristóbal no era precisamente un potentado, sino un vecino que sacaba partido de donde podía; por ejemplo, tenía alquilado un cuarto de su casa a María Jacinta de Leyba, que era una parda libre de veintiocho años. Y, en la casa inmediata, vivía Ubaldo Oquendo, *negro criollo esclavo* como Martín, de veinticinco años de edad y propiedad de don Cayetano Oquendo, que era pariente del citado Sotomayor. El cual estaba casado con doña Josefa Vivar, cuyas amigas —así doña Mercedes Sanches y Ángela Abendaño, las dos de veinte años— solían ir a visitarla y eran conocidas de esa otra pobre gente y la conocían asimismo ellas, igual que conocían a Martín dos eclesiásticos que andaban

por el barrio, don Antonio José Concos y don Mariano Alvarado (aparte, claro está, los dominicos, con quienes trabajaba) o el pulpero de la puerta falsa de la Merced, o José de Querejasú, *alias Colorado*[253].

Y era que, si podían campar por sus respetos, podían relacionarse con todos. En 1762, los inquisidores de turno abrieron expediente de averiguación de lo que había pasado en el velatorio de una niña fallecida en la ciudad novohispana de Tepeaca y lo que descubrieron fue un mal divertimento en el que habían tomado parte, como si fueran camaradas de juerga, un eclesiástico ordenado de epístola, el padre de la niña —un *europeo*— y el esclavo Miguel. Se les había ocurrido simular una misa, incluso cantada, y cada uno de ellos había representado su papel con la mayor frescura, incluido el esclavo[254].

En el Cabildo de Mendoza de Cuyo, en 1768, hubo que prohibir que tomasen parte en las rifas *esclavos e hijos de familia*[255], fundiendo en uno mismo el comportamiento de gentes que se encontraban en situaciones sociales tan heterogéneas como la esclavitud y la dependencia doméstica de los padres. ¿Cómo podía tomar parte un esclavo en una rifa, que exigía dinero y libertad de movimientos, sino porque tenía ambas cosas?

Cinco años antes, en 1763, a unos cientos de leguas, en el Cabildo de Asunción del Paraguay, se consideraría preciso advertir que los esclavos no podían vestir seda ni plata ni mezclarse con los *españoles*[256].

Ya he advertido que muchos eran criados domésticos. Y los había hasta sobrar y tenerlos mano sobre mano. En Cartagena de Indias, en 1751, había algunas familias que tenían *a grandeza* mantener todos los esclavos que nacían en la casa, con lo cual se daba el caso de una donde había once varones y trece hembras en esa condición, siendo así que una casa normal se bastaba con cuatro, dos de cada sexo, y la casa de mayor tráfago con doce, por mitad, a juicio de entendidos. En esa situación —explicaba el gobernador— «casi todos son haraganes, tiene un gran caudal inútil, expuesto a distintas enfermedades, pudiéndolos vender, los cuales sobran para trabajar en las haciendas de campo, minas y demás labores»[257].

No era una queja aislada; Concolorcorvo decía lo mismo de Lima por los años de 1773[258].

Claro que todo dependía del cristal con que se mirara. Cien años después, en 1862, cuando desde el Gobierno de Madrid se animó al

capitán general de Cuba a procurar que las esclavas dedicadas al servicio doméstico en las ciudades fueran llevadas a las haciendas para que contribuyeran a la reproducción (*sic*), el general Serrano replicó *que la esclava doméstica no era en Cuba una criada común:* «nace en la familia, es la compañera de los niños, la criada inseparable de ellos cuando llegan a la juventud, la nodriza de sus hijos cuando se casan y la compañera fiel y constante de todos los sucesos prósperos y adversos. Cuando llega a la edad conveniente —añade—, contrae matrimonio con un criado de la misma casa en que vivió desde que vio luz, y ambos llegan a la ancianidad no sólo formando parte integrante de la familia blanca en cuyo seno nacieron, sino adquiriendo cierto género de autoridad que se comprende apenas en una esclava»[259].

Esto —claro está— cuando los amos eran como Dios manda; aunque es cierto que el propio derecho, al mismo tiempo en que aseguraba la supeditación del esclavo a su dueño, contemplaba como válidas situaciones que reforzaban la capacidad de aquéllos para crearse ámbitos libres propios. Ya hemos dicho que era frecuente que los amos obligaran o permitieran a sus esclavos concertarse con otro a cambio de un jornal, una parte del cual solía quedar para ellos (en el caso de don Mariano Moreno, de Lima y 1770, medio real de pan y real y medio de plata, aparte de que les daba la comida, que les sobraba también para cenar[260]). Y, alguna vez, eran los propios dueños quienes se lo pagaban (como hemos visto que se intentó imponer con la *Instrucción* de 1789 para todos los que hacían servicios domésticos). En 1762, por ejemplo, cuando los del Cabildo de San Juan de Puerto Rico adquirieron aquellos dos negros para que se hicieran cargo de las carnicerías en sustitución de los carniceros, que no cumplían, les asignaron un jornal, concretamente cuatro reales de plata a cada uno, con lo cual se habían de mantener y vestir —les advirtieron—, aunque, en caso de enfermedad u otro accidente, la curación iría a cargo de la Ciudad[261].

En la cercana de San Luis de Loyola, a esclavos y *yanaconas* (otra forma de sujeción personal que afectaba a los indios) les permitían los amos hacer sementeras como las que ellos mismos hacían; aunque las autoridades lo veían con incomodo, porque había muchos pobres que lo necesitaban más y que no lo llevaban a cabo por la carestía del agua[262]. Era en realidad un uso —el de dar a los siervos tierras para su propio avío— muy generalizado, y no sólo en el mundo hispano.

Ya veremos que lo que se conseguía con todo esto era poco. Pero porque la sociedad y la realidad económica lo imponía: no porque la ley impidiera que fuera mucho más. De hecho, había excepciones: había esclavos —pocos, poquísimos— que, a base de ahorrar, conseguían un patrimonio económico estimable, entendiendo por tal la posesión de algún inmueble —más o menos decente, frecuentemente pobre— e incluso la propiedad de algún esclavo. *Sic*. Esto último —que un esclavo fuera propietario de esclavos— estaba prohibido por la ley. Pero se daba de hecho, aunque fuera excepcional, y se manifestaba incluso en instrumentos públicos, notariales generalmente, cuando llegaba la hora de testar o vender[263].

Lo cual revela otro aspecto fundamental de la asimilación de la mayoría de aquella gente al común. Y es ello justamente que la asimilación incluso alcanzaba al afán de ser propietario de esclavos. Era, con esto, toda la cosmovisión prevalerte lo que asumían los esclavos.

La palabra, la fiesta

Estas libertades y el hecho de mezclarse con la gente común tuvieron una consecuencia y una causa —las dos cosas a un tiempo— de carácter cultural importante: los esclavos y los libertos, aunque fueran bozales, hablaban la lengua común castellana, claro es que con aportaciones léxicas suyas[264]. En las Indias hispanas, las lenguas africanas no dieron origen a dialectos criollos (como lo hicieron con el francés de las Antillas, *le créole*, o con el propio castellano, el portugués y el gallego en el *papiamento* de Curaçao, Bonaire y Aruba, o sea, las Antillas holandesas[265], donde ya resulta curioso que los negros, al dar lugar a una lengua propia, acudieran a la española), sino a lo sumo a giros asumidos por el castellano. Se ha atribuido este hecho a la importancia política que se daba a la lengua (concretamente al castellano) en el mundo hispano, así como a la eficacia del proceso de «ladinización»[266]. La verdad es que la carencia de lenguas propias admite interpretaciones contrapuestas: puede ser prueba de asimilación al resto de la sociedad y, por lo tanto, de un mejor trato, y puede ser también indicación de que los amos hispanos seguían la política de mezclar étnicamente a los negros para evitar que constituyesen grupos compactos y, con ello, fueran más

capaces de organizar formas cualesquiera de resistencia. Ciertamente, en los casos que conozco, no hay el menor indicio de que ocurriera esto último. Al revés, las denominaciones gentilicias (o sea: la seña principal de la identidad respectiva) de los grupos africanos se mantuvieron en los registros administrativos, lo que equivale a decir que fue respetada, según hemos de ver.

Y no sólo eso, sino que, además, se permitió la formación de cofradías de negros que se constituían igualmente a partir de las diversas «naciones»[267]. Veremos luego la coincidencia entre negros de una misma etnia en las circunstancias más aleatorias, señal de que tendían a convivir y convivían de hecho más cerca de los de un mismo origen. Por adelantar un ejemplo, en Caracas, en el siglo XVIII, hubo pleito matrimonial entre dos negros libres, uno de los cuales, el esposo, adujo —como razón del malentendimiento— que él era «nacido, criado y educado en esta ciudad» y ella, en cambio, «bozal de nación caravelí», que frecuentaba además a «sus paisanos»[268]. En Buenos Aires, durante medio siglo, desde la independencia hasta los años sesenta del XIX, se tendería a formar «sociedades africanas», cuyo objetivo era el rescate de los esclavos, la instrucción de los niños, el préstamo o el obsequio de instrumentos de trabajo y la ayuda mutua, y cada sociedad se constituía según una base étnica que correspondía a las antiguas «naciones»: congos, mozambiques, lucumbíes, minas, benguelas, loandas e inclusive mandingos —«mancingas»— y, desde 1826, «brasileros».

En realidad, las diferencias culturales de origen, entre los negros, evolucionaban de manera compleja: por una parte, se mezclaban entre ellas y con las de los españoles e indios; por otra, alguna más pujante que las demás —la yoruba en Cuba[269]— se imponía a las otras y se convertía en forma cultural compartida, sólo aparentemente oriunda de África[270].

Entre estas formas culturales, se incluía la fiesta. No debe extrañarnos que las hubiera si recordamos que los amos tenían obligación de dejar cumplir con los deberes religiosos a sus esclavos y que éstos enlazaban fácilmente ese deber con la diversión. A Ubaldo Oquendo, *negro criollo esclavo,* el amo lo tenía trabajando en una chácara en El Callao y sólo lo llevaba a Lima los días de fiesta precisamente, por los años de 1760[271].

Y no tomaban parte en los festejos de manera pasiva. Con frecuencia, se expresaban con manifestaciones culturales propias de la tradición africana de que eran portadores. Los dueños de la hacienda

novohispana de Santa Bárbara daban al mismo tiempo fe de esta singularidad cultural y de su represión cuando se lamentaban, en 1763, de que entre sus esclavos andaban «formándose sus fandangos y dándose a la embriagués (que nunca se les ha permitido en esta hacienda, para su más fácil quietud y gobierno)»[272]. Y *fandango* era, posiblemente, palabra de origen africano[273]. Ya hemos visto que Fernando, negro esclavo en Mendoza de Cuyo, se fue con cuatro esclavas *a un fandango*, fuera de la ciudad[274]; aunque hay motivos para afirmar que, con esa palabra, se designaban celebraciones distintas de un lugar a otro[275].

En la primera mitad del siglo XVII, algunos negros de Cartagena de Indias intentaron introducir los bailes que celebraban en su África natal; «empezó por poco —explica el jesuita Cassani— y se iba introduciendo el vicio, de suerte que ya se vendían públicamente los tambores que ellos usaban; y hubo negra que tuvo el atrevimiento de poner casa pública de baile y taberna de una cierta especie de bebida que emborracha y ellos llaman guarapa»; lo impidió por entonces el jesuita Pedro Claver[276].

Pero al final se introdujeron. De los *guineos* decía Sandoval en la misma época que no perdían ocasión de tañer, cantar y bailar, y esto aun en los ejercicios más trabajosos;

> «cuando lo toman de propósito, es tan grande el algazara y gritería, y con modos tan extraordinarios e instrumentos tan sonoros, que hunden a voces a cuantos los alcanzan a oír, sin cansarse de noche ni de día, que admira cómo tienen cabeza para gritar tanto, pies ni fuerza para saltar tanto. Algunos usan vigüelas que se asemejan a las nuestras, con cuerdas de carnero toscas y a su modo. Hay entre ellos muchos y buenos músicos, en tanto grado, que dellos se aprendió en España, en orden a la lícita y entretenida recreación, el baile tan celebrado llamado el Canario, reformado Guineo por los isleños canarios»[277].

En su deambular por el Perú del entorno de 1770, Concolorcorvo oyó y vio a los negros componer música y danzar y quedó horrorizado:

> «Las diversiones de los negros bozales —dice— son las más bárbaras y groseras que se pueden imaginar. Su canto es un aúllo. De

ver sólo los instrumentos de su música se inferirá lo desagradable de su sonido. La quijada de un asno, bien descarnada, con su dentadura floja, son las cuerdas de su principal instrumento, que rascan con un hueso de carnero, asta u otro palo duro, con que hacen unos altos y tiples tan fastidiosos y desagradables que provocan a tapar los oídos o a correr a los burros, que son los animales más estólidos y menos espantadizos. En lugar del agradable tamborililllo de los indios, usan los negros un tronco hueco, y a los dos extremos le ciñen un pellejo tosco. Este tambor lo carga un negro, tendido sobre su cabeza, y otro va por detrás, con dos palitos en la mano, en figura de zancos, golpeando el cuero con sus puntas, sin orden y sólo con el fin de hacer ruido. Los demás instrumentos son igualmente pulidos, y sus danzas se reducen a menear la barriga y las caderas con mucha deshonestidad, a que acompañan con gestos ridículos, y que traen a la imaginación la fiesta que hacen al diablo los brujos en sus sábados, y finalmente sólo se parecen las diversiones de los negros a las de los indios en que todas principian y finalizan en borracheras»[278].

El texto —ha aclarado Bernand, que también lo recoge— describe la «marinera», un baile popular muy alegre que perdura hasta hoy en la costa peruana.

Hacia la misma época —sigue la historiadora— se denunciaba la sensualidad de esos bailes espontáneos que el pueblo practicaba en Lima desde el terremoto de 1687, en que se tomó la costumbre de organizar procesiones de acción de gracias a la Virgen. A finales del XVIII, el rechazo era más fuerte, sin duda —piensa Bernand— porque no se habían podido desarraigar esos festejos[279].

También recuerda que, hacia 1763, el benedictino francés Antonio José Pernetty, capellán de la expedición de Bougainville, vio en Montevideo una danza «entusiasta y lasciva» llamada *calenda,* que había sido llevado a América por negros originarios de Ardra, pero que, a la sazón, bailaban asimismo los *españoles*[280].

Y a finales del XVIII —prosigue—, entre los propios *españoles* del Perú, llamaba la atención igualmente el «zango» de los negros; eso en los mismos años en que, en México, se bailaban el sacamandú catatumba y el chumchumbé, que eran también de origen africano. En ciertas

ocasiones —explica—, esas músicas eran ejecutadas en las iglesias, y en Jalapa, en el año 1772, durante la misa de Navidad, se oyó un chumchumbé que llenó de gozo la mitad de los asistentes y provocó la indignación de la otra mitad[281].

En 1778, en una hacienda puertorriqueña, el viajero Ledrú presenció la celebración del nacimiento del primer hijo del mayordomo con una fiesta a la que concurrieron negros, mulatos y criollos —estos últimos, de un entorno bastante amplio, distante hasta seis leguas—, «los hombres con pantalón y camisa indiana, las mujeres con trajes blancos y largos collares de oro, todos con la cabeza cubierta con un pañuelo de color y un sombrero redondo galoneado, ejecutaron sucesivamente bailes africanos y criollos al son de la guitarra y del tamboril llamado vulgarmente bomba»[282].

La visión —ésta y las venideras— se parece (y esto es significativo) a la que trazó el viajero inglés Henry Koster (1816), presente en el Brasil desde 1810; las danzas del *free people of colour* —contó— eran como las de los negros africanos: se formaba un corro; el guitarrista se sentaba en un rincón y comenzaba a tocar un tono simple, acompañado de alguna canción, que contenía frecuentemente *indecent allusions*. En esto, un hombre se situaba en el centro del corro y danzaba durante unos minutos con movimientos lascivos hasta que sacaba a bailar a una dama, cuyos gestos no eran menos lascivos. Y así seguía el juego, a veces hasta el amanecer. Los esclavos, por su parte, empleaban instrumentos extremadamente rudos; uno de ellos era una suerte de tambor, que estaba hecho con piel de oveja estirada y sujeta sobre un pedazo de tronco hueco; otro era un arco largo con una cuerda que tenía la mitad de una cascara de coco o de una calabaza. Se colocaba contra el abdomen y la cuerda era golpeada con el dedo o con un pequeño trozo de madera[283].

Por su parte, el viajero británico W. B. Stevenson, también a comienzos del XIX, contaba que, al arribo y partida de la reina de una cofradía concreta de negros, en Lima, los cofrades cantaban *acompañándose de un instrumento que consistía en un gran tambor formado por un trozo de tronco hueco cuya extremidad estaba cubierta de una piel de cabrito que habían aplicado y encolado cuando aún estaba fresca;* lo golpeaban con una caña y a ello se unía el sonido que hacían con una quijada de asno cuyos dientes estaban sueltos pero encajados en la encía, de manera que, golpeándolos con la mano, hacían ruido[284].

En 1796, el gobernador y capitán general de Cuba, don Juan Nepomuceno Quintana, había dictado un bando de buen gobierno en el que declaraba que, *siendo preciso proporcionar a los negros así libres como esclavos alguna diversión, ya que por su clase no la podían encontrar en la de violines que se concedía a las demás clases, les permitía las de las tumbas o tabales en las tardes de los días de fiesta con tal que cesaran toda función al toque de las oraciones y que no hubieran de bailar con indecencia, ni teniendo licores de ninguna especie*[285]. Y, en el *Reglamento sobre la educación, trato y ocupaciones que deben dar a sus esclavos los dueños y mayordomos de esta isla* de Puerto Rico, de 1826, se habla de los *bailes de bombas de pellejo u otras sonajas que usan los bozales o de la guitarra y vihuela que suelen tocar los criollos;* eso aparte de los juegos a que los varones solían prestarse, que eran —o, mejor, debían ser— la barra, la pelota y las bochas, y el de las prendas en el caso de las mujeres[286]. Digo *debían ser* porque, aparte, jugaban a los dados y los naipes, contra el deseo de las autoridades[287].

En 1839, el capitán general de Cuba, don Joaquín Ezpeleta, dictó una circular en que ordenaba que se permitiera a los esclavos de las fincas de campo bailar a la usanza de su país las danzas conocidas como *de tambores,* esto los días de fiesta por la tarde hasta primera hora de la noche, desde luego bajo la vigilancia de los mayorales y sin que se admitieran negros de otras haciendas[288]. Nos lo describe la norteamericana Eliza Moore McHatton-Ripley treinta años después: los días de fiesta por la tarde, se permitía a los negros danzar en el patio que había delante de sus barracones; la música consistía en tocar dos *tombos* (un *tombo* es un pedazo de tronco hueco una de cuyas partes está cubierta con piel estirada y sujeta a la madera, de forma que sirve de tambor); cada tombo colgaba, por medio de un tirante, del cuello de quien lo tocaba, que iba golpeando rítmicamente la superficie de la piel tirante con las palmas de las manos y, a veces, cambiando el sonido, con el dedo pulgar. Los dos tombos hacían un ruido lúgubre y monótono de cadencia regular, que se acompañaba con el sonido de una vejiga seca y llena de chinas o piedras pequeñas que agitaba una negra, cuya quebrada voz añadía un tono melancólico. Formado un círculo, una mujer danzaba dentro de él dando vueltas, balanceándose y arrastrando los pies y volviendo la cara de un lado para otro. Después de recorrer el círculo una o dos veces, uno de los varones salía al centro y seguía a la

mujer en sus desplazamientos estirando los brazos como si pretendiera abrazarla. Ella lo eludía al mismo tiempo en que lo miraba con apariencia de atraerlo. Ocasionalmente, el varón se arrodillaba —primero sobre una rodilla, luego sobre las dos— o se arrojaba al suelo y rodaba sobre él con la intención de agarrar el vestido de la mujer cuando ella pasaba: todo esto al ritmo del tun-tun de los tombos. Cuando se cansaban u otros deseaban sustituirlos, entraba otra pareja en el centro del círculo y los anteriores se retiraban. Por fin, una campana marcaba el final de la danza[289].

Hemos hallado a varios esclavos que eran músicos. Entre los esclavos jesuíticos del Tucumán, en 1767, había cuatro que lo eran, de ellos tres violinistas[290], a los que había que añadir un mulato Marcos, de Salta, que era *músico y maestro de danza española y francesa*[291]. Y los encontramos también entre los degollados por la sublevación de negros, zambos y mulatos libres y esclavos de la serranía de Coro en 1790: uno era herrero y músico, otro mandador de hacienda y violinista[292].

Bernand explica que los maestros *españoles* o *europeos* de música enseñaban a sus esclavos algún instrumento, si éstos mostraban disposición. Menciona el caso de José Atanasio, un mulato de diecisiete años, esclavo de Antonio Vélez, maestro de violín que era también mulato. «[...] le enseñé la música y el instrumento del obué perfectamente —explica éste en 1777— desembolsando las mesadas con tres maestros [...] fuera de aquellas lecciones que por mí mismo le administraba para darle conocimiento de las figuras, claves y valores de los caracteres de la música». Vélez dirigía una orquesta de catorce músicos, todos pardos, que amenizó los saraos y fiestas de Buenos Aires entre 1750 y 1790. En la primera de estas fechas, 1750, un Joselito esclavo del gobernador Andonaegui, consumado violinista, había interpretado un preludio y una gavota de Corelli en el recinto del Cabildo[293].

Las creencias

Una de las formas culturales que introdujeron los guineas en la América española fue la celebración de los difuntos, lo que llamaron *lloro* o *llanto*. Según Sandoval, en sus países de origen duraba varios días al año, que se dedicaban principalmente a comer, beber, bailar y

cantar. «Y como los instrumentos con que tañen suenan mucho, y en el canto se juntan las voces de todos, ni duermen ni dejan dormir a los que no van a él [al llanto]. La alabanza del muerto, y del que tiene el llanto a su cargo, consiste en no poder la gente, por mucha que sea, acabar la comida que le ofrecen para comer y en ser tanto el vino, que les trastorne a todos».

Lo que hacían en América era poner una mesa con imágenes de Cristo y de María;

> «y en su presencia bailan con la indecencia que se ve y se debía llorar con lágrimas de sangre; y en siendo de noche, [¿]quién lo duda pase la indecencia a gravísimos pecados y ofensas del Señor? principalmente cuando este lloro y llanto es de gente ladina y criolla, que en lugar de los atambores, voces y palmadas, que usan los de Guinea, tañen infernales guitarrillas, suenan castañetas, sonajas y otras músicas, que todas provocan infernales maldades».

Lo disculpaban en que era un modo de conseguir dinero para que se dijeran misas. Fray Luis de Córdova Ronquillo, obispo de Cartagena de Indias, lo prohibió de hecho en 1632: los *lloros* que hacían los negros de las diferentes *naciones* consistían —explicó— en celebrar la muerte de alguno de ellos juntándose de noche muchos hombres y mujeres «dando muchas voces y tocando tamboriles y otros instrumentos al uso de sus tierras, y haciendo bailes, borracheras y banquetes». Luego de enterrado el difunto, como se ha dicho, ponían una mesa con imágenes para juntar limosna y decir misas, lo que, sin embargo, daba lugar a borracheras y baile público de negros y negras, *al uso de sus tierras y naciones, con mucha deshonestidad*[294].

Es curioso que la viajera norteamericana Elilza Moore McHatton-Ripley presenciara una práctica semejante a ésta en la Cuba todavía española mucho más de doscientos años después, hacia 1870: a veces, cuando bailaban al son de los tombos, se sentaba una mujer junto a una pequeña mesa, cubierta con un paño blanco y con una lámpara y un recipiente, de manera que —quien quería— depositaba una limosna para pagar al cura por decir una misa en memoria de algún pariente o amigo[295].

Aparte —seguía aquel obispo de Cartagena en 1632—, en la Pascua de Navidad, se juntaban y andaban en tropas vestidos y ataviados los

varones como mujeres, con gargantillas, corales y otros arreos de mujer, *dando color que lo hacían por festejo* y *causando como causaban en todo lo sobredicho tanta sospecha de pecados feos y torpes, ritos y ceremonias gentílicas, tan contrarias a nuestra santa fe católica*. En fin, en las bodas, llevaban por las calles con mucho regocijo, y a manera de veneración y puestas en alto, tortas de pan, gallinas vivas, botijas de vino y otras cosas y acompañaban así a los recién casados desde la iglesia hasta la casa, *causando en esta ciudad mucho escándalo, mormuración y nota, por ser cosas tan supersticiosas y contrarias a nuestra santa fe católica*[296].

Por esos mismos años, el jesuita Sandoval advertía de la querencia de los negros hacia la hechicería, no sin ligarla nuevamente a la condena del hijo de Noé: se creía que había sido Adán —el primer hombre— quien enseñó a su hijo Set «las ciencias y artes liberales, enseñándole cosas muy secretas de la filosofía natural, propiedades de yerbas y animales, y demás criaturas, para efectos maravillosos», pero que había sido la descendencia de Caín la que se había dado a la magia, «a los agüeros y hechicerías, como a otros vicios y pecados», y de ellos había tomado esas artes Cam. «[...]salió con ellas, no sólo eminente y aventajado, sino tan ansioso de conservarlas y enseñarlas a su posteridad y descendencia, que no atreviéndose a llevar sus libros consigo al Arca con su santo padre y hermanos; dicen antiguas tradiciones q*ue* en varias láminas de metal, a quien no empece el agua, y en otras de piedra guijarreña durísima, q*ue* resiste al fuego, grabó y esculpió los caracteres y preceptos desta arte diabólica, y las puso en lugar señalado, hasta que pasase el diluvio. Después del cual, con la misma solicitud y curiosidad con que las había guardado, las buscó y halló»[297].

Ciertamente, la experiencia de los religiosos que misionaban en el África negra podía proveer de multitud de pruebas de la inclinación a estas artes[298]. Pero, en América, se acentuó sobremanera cuando la introducción de negros aumentó. José Antonio Saco escribía hacia 1857 que los males físicos no eran los únicos enemigos de los esclavos africanos en Cuba: «Las preocupaciones religiosas y el terror que les infunden sus brujos y hechiceros, son también origen de muchas desgracias. *Obeah,* o *Obia,* es el nombre que dan los negros a esas prácticas supersticiosas; y el que quiera convencerse de sus funestas consecuencias, puede consultar la historia de las Antillas. Si los males procedentes de

esta causa se hubiesen observado con más atención, ya se vería todo el influjo que ejerce; pues de ella ha provenido en varios casos una mortandad que o no se ha podido esplicar [*sic*], o que equivocadamente se ha atribuido a otros principios»[299]. La verdad es que este problema —en el mundo hispano— era asunto del siglo XIX, no de épocas anteriores[300]. Las noticias antiguas de esa naturaleza nos dejan ver tendencias que igual podían responder a cultos ancestrales que a contagio de las deformaciones españolas. A finales del siglo XVI, por ejemplo, se descubrió en Puerto Rico una «compañía de negros y negras brujos» que trataban al demonio en forma de cabrón y renegaban ante él, cada noche, de Dios, la Virgen y los sacramentos, «afirmando que no tenían otro dios ni creían sino en aquel demonio, y haciendo ciertas unciones se iban a unos campos a hacer estos ejercicios»[301]. El obispo los procesó, hizo azotar y desterrar a algunos y abjurar a otros tres. Años después, ya a comienzos del siglo XVII, bajo el gobierno de don Gabriel de Rojas (1608-1614), las autoridades eclesiásticas puertorriqueñas tuvieron noticia de varios negros que declaraban estar poseídos por espíritus. A una le hablaba, dijo, en el vientre; fue exorcizada y el espíritu dijo llamarse Pedro Lorenzo y respondió a las preguntas que se le hicieron. Otras de las poseídas declararon que el espíritu entró en ellas en África, en forma de animalejo y que se heredaba de generación en generación[302].

¿Hechicería o credulidad?
Las artes brujeriles del limeño José Meneses, zambo

Y no faltaron los procesos en la jurisdicción inquisitorial. Que muestran, sin embargo, el mismo carácter multiétnico que acabamos de ver y —con frecuencia— el fondo cristiano de los fenómenos de que hablamos (por más que no falten tampoco las situaciones que los inquisidores atribuían a reminiscencias de los cultos importados de África[303]). En 1738, por ejemplo, fue procesada en Lima Nicolasa Crespo, *negra criolla,* esclava de una monja del convento de Santa Catalina, por votar por el Santísimo Sacramento, María Santísima y la corona de la Virgen[304].

Pero fue más significativo lo que ocurrió en 1693, en la ciudad de Méjico, cuando se descubrió que entre las mulatas esclavas y las

sirvientes de la condesa de Orizaba se acudía a la *magia blanca* —así la llamaron— para descubrir a los ladronzuelos, que abundaban en el servicio: ponían una batea al revés, con unas tijeras encima o debajo, ligeramente abiertas; pronunciaban una invocación religiosa a la que añadían el nombre del presunto ladrón y, si la batea se daba vuelta por sí sola, era señal de que él había sido el autor del robo. Lo singular es que, en efecto, la batea se volteaba con frecuencia, según varios testigos. Pero, prodigios aparte, hace más a nuestro propósito decir que todo respiraba deformación cristiana y pluralidad étnica: la invocación que pronunciaban antes del nombre del presunto ladrón era *Por san Pedro y san Pablo y por el glorioso Santiago;* la fórmula se la había enseñado un mulatillo que era hijo de un esclavo también mulato y de una *española* y, a su vez, el muchacho la había aprendido de un criado *español* del obispo de Guadiana. En el fondo, era falta de formación lo que denotaba: una vez preso, los inquisidores examinaron de doctrina al mulatillo y comprobaron que *estaba falto en los misterios principales de nuestra santa fe católica*. Lo de menos es que fuera, además, analfabeto...[305].

Que la batea se volteara realmente —o fuera creído así a pies juntillas— arroja luz, por otra parte, sobre otro aspecto de la realidad humana de que hablamos, que es, precisamente, su credulidad y, por tanto, su desvalimiento ante las mañas de cualesquiera embaucadores. En los años cuarenta del siglo XVIII, en Lima de nuevo, varios criados libres y esclavos de don Lorenzo de Zárate y de otras personas allegadas denunciaron a uno de ellos —José Meneses, un zambo de veinte años, de oficio tintorero pero criado de don Lorenzo, a quien, siendo libre, se había hipotecado por doscientos pesos (una manera poco usual de someterse a servidumbre, por propia voluntad, aunque fuera por propia necesidad)— porque era brujo... y ellos se lo creían. Solía invocar a los demonios, de quienes conseguía verdaderos prodigios, a juicio de quienes lo rodeaban. Un día, le oyeron decir, pared por medio:

«Ah, demonios, tráiganme aquí un melón, el mayor que hubiese».

Y, al poco, entró en la habitación con un melón en las manos y empezó a repartirlo entre los presentes. Otra vez, anunció a tres criados que esa noche no dormirían y, en efecto, cuando ya estaban acostados, en un mismo cuarto, entró en él una sombra que se llegó a la cama de

un mulato, el cual, sobresaltado, comenzó a llamar a la Virgen; así que la sombra pasó a otra cama y se echó sobre el que yacía en ella como si fuera a ahogarlo. Y el que yacía no paró de dar voces... Al final, se levantaron los tres, bajaron a la cochera, que era donde dormía Meneses, y aquí lo encontraron, de manera que quedaron convencidos de que había sido él quien provocara lo de la sombra «por arte de brujería».

Claro está que, en consonancia con esto, el zambo hacía gala no de ateo, sino de anticristiano. El Viernes Santo, delante de varios, se había encarado con una estampa de Cristo y le había dicho:

«Ah, Señor, si volvieses a resucitar para volverte yo a castigar»...

El día de la Ascensión, una de las criadas le aconsejó que se confesara. Pero él replicó:

«¿Acaso cuando el Señor subió a los Cielos me llevó a mí?».

Otro día, estando en la puerta de la calle con otras personas, vio venir a Nuestro Señor Sacramentado (¿el viático acaso?) y, en vez de esperar y postrarse como correspondía, se metió para adentro diciendo:

«Ahí viene eso».

No iba a misa, y a uno que le reconvino por ello le respondió «que a él no le obligaba»; el otro le dijo «que lo llevaría el Diablo» y él aún contestó «que se llevaría lo que era suyo».

Una vez, una de las criadas le pidió por la Virgen que le hiciera un recado en una pulpería y él respondió «que por la Virgen no iría, pero sí iría si se lo pedía por el Diablo».

Pero lo más grave fue que, un buen día, estando en una chacra, la esposa de don Lorenzo —doña Rosa de Cevallos— murió y a Meneses no se le ocurrió mejor cosa que decir que él la había hecho morir, porque lo aborrecía, y que lo había conseguido por medio de cuatro huevos que guardaba en la cochera y en cuya cáscara —una vez vacíos— había puesto una especie de agua que, al secarse, había provocado ese efecto. Y los demás criados quedaron convencidos de que la dueña había muerto por obra del *maleficio* de Meneses.

No tenía inconveniente en decir que esas mañas se las había enseñado su amiga Pancha Liñán, «opinada de bruja». En cierta ocasión, una amiga de don Lorenzo le echó en cara esta mala amistad, el zambo se lo dijo a Pancha y, esa noche, mientras aquélla dormía, entró por la ventana un pájaro, «todo prieto» —negro—, que le regó la cama de trigo; ella roció la habitación con agua bendita y la sahumó con romero; pero, a la noche siguiente, le formaron un baile encima del techo y derramaron un pomo de agua en la cama, mojando lecho y mujer.

El conocimiento de estas artes tenía ventajas como, precisamente, la de asegurar *la amistad de las mujeres* a los varones. Para eso, decía Meneses que solía cortar alguna cosa del vestido de la que pretendía y la ponía en el suelo debajo de la cama, tapada con una bainica, para que surtiera el efecto. Otra forma de conseguir lo mismo, que puso en práctica alguna vez, era quemar unas plumas de un pajarillo que llamaban *putilla* y emplear las cenizas de alguna forma que no nos dijo.

Cuando los de la Inquisición le interrogaron negó o quitó importancia a todo y aseguró que era *cristiano, bautizado y no confirmado, oía misa, confesaba y comulgaba,* dijo correctamente las oraciones principales y demostró que se sabía los mandamientos; creía además que «Nuestro Señor Jesucristo es Dios y hombre verdadero y que injustamente fue crucificado por los judíos, sin que tuviesen causa para atormentarlo». Pero, si tales eran sus creencias, había llevado la broma demasiado lejos y le costó doscientos azotes y seis años en el presidio de Valdivia[306].

En el XIX, tuvo todo esto a su favor el desarrollo enorme de la trata, que hizo que, bruscamente, en la isla de Cuba, los negros se trocaran en verdadera multitud, al mismo tiempo en que la legislación religiosa de la revolución liberal y, en sí, la expansión del propio liberalismo quitaron fuerza —celo y medios— a la Iglesia católica para seguir con su tarea[307].

La asimilación religiosa

Pero también es verdad que la mayoría —muy grande mayoría— de aquellas gentes, una vez en los Reinos de Indias, había asumido el cristianismo sin más. Una de las cosas que llamaría la atención de Mungo Park en el siglo XVIII, en sus viajes por la costa de África, era precisamente que

no se evangelizara a los negros. «Ni podía dejar de dolerme —traduce Blanco White[308]— de que estando los europeos frecuentando las costas del África por más de doscientos años, los negros se hallen aún enteramente ignorantes de las doctrinas de nuestra religión santa». Pero la realidad es que, en la costa atlántica, se habían ido formando Reinos cristianos, el primero y principal el del Congo, y, en todo caso, en los puertos de arribo del mundo hispano, fueran bautizados o no en los puertos de embarque —como se hacía habitualmente—, los negros recibían una atención incluso esmerada en algunas ocasiones (dependía, evidentemente, del celo del eclesiástico concreto que la brindase). Aunque se puede interpretar de las dos maneras —como prueba de que no se cumplía o como punto de partida de un mayor celo—, no deja de ser significativo que, en Puerto Rico, el gobernador Bahamonde de Lugo publicara en 1569 una ordenanza en que se exigía catequizar a los esclavos cuando llegaran a la isla. Por su parte, el obispo de la Diócesis recomendó lo mismo en el sínodo de 1645 y que se les bautizara lo antes posible[309].

En el puerto de Cartagena de Indias, adonde arribaba la mayoría de las naves que tenían como destino América del Sur, siempre solía haber un religioso que salía a recibirlos —los más celosos, como los jesuitas Alonso de Sandoval o Pedro Claver en la primera mitad del siglo XVII— en cuanto tenían noticia de que llegaba barco con esa cargazón; antes de que desembarcaran, se las arreglaban para subir al barco y entrar en las bodegas donde se hacinaban los esclavos y, por medio de intérpretes, los consolaban «explicándoles que no iban al cuchillo, como les habían engañado y de que ellos estaban o persuadidos o temerosos, que en el padre tenían abogado y defensor, que obligaría a sus amos que los tratasen bien y los atendiesen: que la religión cristiana era caritativa y en prueba de ello [el religioso] les quería regalar; y efectivamente les socorría con dulces, con frutas y con agua ardiente». Y la reacción solía ser buena.

«Pasaba después a recorrer aquella sentina y a averiguar qué enfermos había y qué niños», a los que bautizaba y lavaba.

Y volvía a salir a recibirlos cuando los hacían desembarcar: «allí estaba con sus intérpretes, a éstos les decía lo que habían de hablar, a éstos les animaba»; cuidaba especialmente de los enfermos, y de prepararlos para el bautismo.

El mismo religioso (que no es un mero prototipo ideal, sino el caso concreto —sin duda excepcional— de san Pedro Claver) se encargaba de distribuirlos en cuarteles y, a los sanos, los juntaba en el patio y, por medio de intérpretes siempre, les enseñaba la doctrina; luego, hablaba en particular con cada negro y se fijaba en los que eran más *ladinos,* sin duda para que adelantaran. Hecho lo mismo en todos los cuarteles, volvía cada día e iba avanzando en la enseñanza «y como quiera que entre lo mucho malo que pueden tener los negros, tienen de bueno ser dóciles en su conversión, y gentiles sin el menor cultivo ni especies contrarias, no es difícil imprimirles la doctrina —advierte Cassani—: a pocos pasos, aun valiéndose de intérpretes, se logra instruirlos lo bastante para que conocidos los principales misterios, se les pueda bautizar; y sólo queda el cuidado de no ser debido dejarlos de la mano, porque son muy olvidadizos y ellos mismos se olvidan de si están o no bautizados, y ha sucedido muchas veces, estando el padre bautizando a unos, llegar a la pila los ya bautizados y reiterar simplemente el bautismo. Para obviar este tan grave inconveniente, [Claver] llevaba de prevención un gran número de medallas de estaño, pendientes de cordeles, que echaba al cuello a fin de que les fuesen memoria o testimonio de su bautismo». Tenía aparte libro de bautismos, donde apuntaba además alguna seña que permitiera identificar al negro si hacía al caso.

En la medida en que podía, no sólo les daba la instrucción necesaria para el bautismo, sino que los introducía en devociones, especialmente las marianas y, en particular, la del rosario, que procuraba rezar con los más adelantados; además, les regalaba uno con que pudiesen persistir en la devoción.

> «La función del bautismo, en este tiempo de armazones, la hacía muy lucida —explica Cassani—: armaba en un patio de uno de los cuarteles un altar, que para este fin le dio un devoto penitente suyo, sobre la mesa tenía un cuadro de Cristo en la cruz, de cuyas cinco llagas salían cinco fuentes de sangre, que todas vertían en un cáliz grande, de donde un jesuita, con una concha, sacaba licor, con que bautizaba a unos negros, que estaban pintados al pie del altar, sobre la mesa del cual había luces, y al pie, como en la tarima, una paila o pila con agua bendita: en los lados del patio ponía tales cuales asientos, como encontraba o como podía, y todo ajustado, llamaba

a los negros que tenía señalados, por estar más instruidos; y juntos, los explicaba la doctrina en común, la significación de la pintura, y luego repasaba a cada uno en particular, para informarse y asegurarse de estar instruido el negro en la doctrina, y capaz de la intención y dolor necesario; y hecho este juicio de cada uno en particular, le apartaba a un lado, y repasados todos, se vestía con sobrepelliz y estola y celebraba los bautismos, al fin de los cuales despachaba a los nuevos recién nacidos a Cristo y se quedaba largo tiempo en el altar, dando gracias a Dios por la función y suplicándole le diese gracia y fuerzas para otras muchas»[310].

El problema es que los mercaderes tenían prisa en vender a los negros, y los compradores, en llevárselos a las minas, haciendas o trapiches, y eso impedía con frecuencia que llegasen todos a estar preparados así para recibir el bautismo. Compradores y vendedores solían alegar sobre esto que allí, en el trapiche o en la hacienda, se arreglaría la cuestión. Y así podía ser. Uno de los problemas planteados en los días de los que hablamos radicó en que los mineros de Popayán querían acabar precisamente con la carga económica que eso les suponía. Al comenzar la minería de oro en aquellas montañas, que era zona entonces desierta de la Audiencia de Quito, habían contratado sacerdotes para que administraran los sacramentos a los esclavos; luego habían llegado gentes libres y se habían creado curatos fijos, pese a lo cual mediado el siglo XVIII aquella primera obligación seguía en vigor[311].

Pero el razonamiento no convencía a los religiosos porque temían que la atención doctrinal que se les iba a dar allí no fuera suficiente. Claver solía cargar la conciencia de los amos muy severamente, para que dispusiesen lo necesario a fin de que pudieran ser bautizados en el lugar de destino. Pero el éxito ya no dependía de él, sino del cura que debía encargarse de ellos allí donde pararan. «No se ha podido tomar providencia en este punto —reconocía Cassani hacia 1741—, viéndose precisado el celo a contenerse en los términos de la posibilidad, en el regular curso de las cosas». «[...] en la realidad —aseguraba el mismo jesuita— siempre fueron pocos [los que salieron gentiles de Cartagena de Indias], pues sólo aquellos que por ser demasiadamente rudos no podían acertar a recibir, acordarse, ni penetrar la doctrina, eran los que faltaban, pues por lo general, no tienen esta mala partida

los negros: llegan todos bozales, pero en el fondo son capaces y reciben la instrucción» [312].

Ya he dicho que los esclavos que se quedaban en la ciudad, dedicados al cuidado doméstico, podían recibir mejor instrucción. El obispo de Puerto Rico, que tenía entonces jurisdicción sobre buena parte del territorio venezolano, ordenó en 1760 en Cumaná que, en adelante, todos los domingos y días de fiesta por la mañana, de nueve a diez, en la ermita de Nuestra Señora del Carmen, se enseñasen las oraciones y el catecismo a todo los muchachos, mulatos y negros, libres o esclavos, que deberían asistir so penas pecuniarias que establecía[313]. Y el viajero británico Stevenson, que vivió veinte años en la América andina a principios del siglo XIX, decía de los negros de Lima que *el primer cuidado del comprador consistía en enseñarle las oraciones de la religión cristiana; los más jóvenes miembros de la familia solían encargarse de ello; en seguida, se ponía gran cuidado en hacerlos bautizar*[314].

Pero la idea de que todos los negros eran catequizados en América es falsa. «Nosotros toleramos y hemos tolerado siempre —declaraban los del Ayuntamiento de La Habana en 1811— que vengan negros infieles, e infieles se mueren muchos»[315]. «No es verdad que alcancen tal bien los negros —insistía Armas y Céspedes en 1866, refiriéndose al bautismo—. No todos son bautizados, y muy pocos o ninguno suficientemente instruidos en los dogmas de nuestra santa religión». Lo exigía la ley, en efecto, pero no se cumplía[316].

De todas formas, los más afortunados —en punto a cristianar— eran los esclavos que se quedaban en haciendas de los puertos de arribo, como Cartagena de Indias, porque, durante el año, entre feria y feria y entre arribada y arribada de cargazón de negros, iba algún religioso a verlos de hacienda en hacienda, los instruía y los confesaba; «y aquí fue donde encontró muchos —escribe Cassani volviendo a san Pedro Claver y a comienzos del siglo XVII— que pasaban por cristianos sin estar bautizados, y sólo tenían de cristianos el nombre y el saber la doctrina».

> «Estos negros —insiste—, por lo general, son suaves y reciben tan gustosos la ley, que basta que su amo les mande que sean cristianos, para que ellos se den por tales, reciban la doctrina y se miren obligados a guardar los preceptos; y de aquí nace aquel gravísimo inconveniente, que hemos dicho arriba, y tocó con las manos el

padre Claver, hallando en las haciendas mismas y trapiches, muchos que se tenían por cristianos y no estaban bautizados, y su misma docilidad les era impedimento a su salud espiritual: esta suavidad es muy común, nacida de su simpleza y falta de especies; pero esta misma simpleza ocasionaba otro daño, porque iban algunos influidos del común enemigo en que los españoles, en llegando a América, los degollaban para teñir de colorado con su sangre las banderas de sus navíos: y que luego los freían para carenar las naves con la manteca. Esta bárbara imaginación cavó tanto en algunos bozales, que llegó a desesperación; y no hallando venganza, no fue uno solo el que quería más morirse, que el vivir hasta que le matasen: como que a lo menos él perdía la vida, que miraba perdida, y conseguía con morirse que no se aprovechasen de su cuerpo los españoles: [...] estaban tan ciegamente desesperados, que no teniendo cuchillo con que derramar su propria [*sic*] sangre, o convenidos entre sí, o instigados del mismo demonio, tomaron el medio de no comer ni beber para acabar con el hambre».

A éstos, Claver los hacía llevar al hospital y, allí, con caricias o, si hacía falta, con amenazas, los procuraba reducir. Para los más reacios y contumaces, hizo pintar un condenado, a quien estaban asidos dos demonios y del cual colgaban culebras, sapos, alacranes y otros bichos, y les decía por medio de intérprete que se condenarían si no reaccionaban. «[...] fueron muchos los que por este medio redujo a juicio», asegura Cassani (de manera que hace pensar, en consecuencia, que hubo otros que no se redujeron).

En cuanto a los convencidos, ocurrió a veces lo contrario: el horror suscitado por la pintura de la condenación indujo al jesuita a hacer pintar otro cuadro con la Gloria, para sosegarlos con este medio.

También quedaban en Cartagena, claro está, los enfermos, de quienes, hospitalizados o no, se preocupaba asimismo el jesuita. «Padecen mucho los negros de enfermedades asquerosas, llenándose de postemas, que se les revientan y forman costras: es en ellos frecuente y epidémico el mal de viruelas, y aun después de haberlas padecido les queda fomes [...] para producir segunda vez, ya que no viruelas formales, una especie de ellas: no sé si diga más penosa, por ser postemas, o llagas grandes de materia más copiosa e igualmente pestilentes»;

«[los que iban] acompañando al padre en estas visitas a los negros enfermos, no podían entrar en las piezas o cabañas donde yacían, por no poder sufrir el fetor, el asco y la inmundicia de los sitios y de los enfermos: y quedándose ellos afuera, Claver no sólo entraba, sino que los halagaba, abrazaba y limpiaba con su mismo pañuelo, los daba de comer por su mano; y hincado de rodillas, recibiendo su apestado anhélito, los confesaba, y como cuidadoso médico repetía muchas veces las visitas, aunque se aumentasen con la enfermedad y el tiempo los motivos del horror». «[...] limpio ya, en cuanto podía, con su pañuelo, iba a la cocina de la casa y, tomando unas brasas, volvía al aposento del enfermo y le perfumaba con anime u otros semejantes bálsamos».

En cuaresma, o inmediatamente después de ella —para que sirviera de suerte que la gente cumpliera con pascua—, solía predicar misiones en Cartagena y en las haciendas de los alrededores, siempre cerca de la ciudad por si llegaba armazón de negros y tenía que acudir a recibirlos al puerto. Solía predicar al atardecer y luego se ponía en el confesonario, a veces durante muchas horas. En la ciudad, «salía por las calles después de la hora de comer y, con una campanilla que tocaba de cuando en cuando, hacía silencio y convidaba a su confesonario a todos los negros, ofreciéndoles estar pronto y agradable a oír de confesión a todos, exhortaba a los amos y los obligaba a que se los enviasen, y así lo hacía toda la mañana, y por la noche, durante el tiempo de la cuaresma».

Algunos testigos del proceso de beatificación de san Pedro Claver declararon que, en los treinta y seis años que se dedicó a este menester, bautizó a más de trescientos mil negros[317].

Pero no caben idealizaciones. A los treinta y ocho años de dedicación a los negros, el también jesuita Alonso de Sandoval afirmaba que su «rudeza, desnudez y mal olor suele arredrar al obrero más fervoroso: y siento ésta tan grande, no es la mayor dificultad desta empresa, sino las que se ofrecen (aun a los muy teólogos) en el ejercicio exacto de sus catecismos, en el averiguar sus bautismos, y revalidar los inválidos, en el administrarles los demás Sacramentos, y hacerles capaces para que válida y provechosamente los reciban»[318].

Dos siglos después, a comienzos del siglo XIX, el viajero francés François Depons —suspicaz ante todo lo religioso— sentenciaba:

«los españoles [...] ponen una especie de amor propio en hacerles aprender más oraciones y más catecismo, que lo que saben la generalidad de los cristianos. Ello no implica que los esclavos lleguen a comprender la doctrina; pero lo que se les exige es la articulación de ciertos sonidos, lo cual logran realizar a fuerza de tiempo y conservar a fuerza de repetirlos. El amo es el inquisidor del esclavo; le obliga a practicar todos los piadosos ejercicios prescritos por el fervor o establecidos por la costumbre, y le priva, hasta donde le es posible, de toda ocasión de entregarse a la incontinencia. En el campo, y lo mismo en la ciudad, encierran de noche, y bajo llave, a las muchachas esclavas, desde que cumplen diez años hasta que se casan. Espían todos sus pasos y las pierden de vista lo menos posible; pero esta incómoda vigilancia se halla muy distante de ser eficaz. Contrariar los deseos es excitarlos en lugar de apaciguarlos; a pesar de la aparente vigilancia de los amos, el libertinaje de los esclavos españoles no es menor que el de los esclavos de otras colonias»[319].

¿Era así? Más que los testimonios voluntaristas a favor o en contra, vale lo que revelan situaciones concretas cuya descripción no ha tenido intención demostrativa ninguna. Y, en este sentido, hay que decir que casi todo nos habla de creencias cristianas reales, por más que compartidas con los mayores desatinos de los mismos creyentes. Cuando aquel negro esclavo de Lima que se llevaba mal con su amo —don Cristóbal Lozano— pidió a María Vicenta —esclava de doña Simona de Molina— que le comprara un poco de veneno para matar a don Cristóbal, lo que le respondió María Vicenta es *que ella era cristiana y no podía practicar tal cosa*. Y, como puso en guardia a don Cristóbal, y éste quiso darle dos pesos en prueba de gratitud, la esclava se negó a tomarlos «por decir que sólo lo hacía en caridad y por ser cristiana». Esto en 1764[320]. En agosto de 1802, cuando los esclavos y criados libres de la hacienda lambayecana de Tumán hicieron frente a la tropa que iba con el alcalde de la Santa Hermandad a capturar a los cimarrones que aquéllos amparaban, comenzaron por *hincarse de rodillas en el puente de la hacienda, santiguándose, y partir inmediatamente al combate;* combate en el cual *echaban bendiciones* sobre los atacantes, «prueba de su ánimo que era acabar con todos», arguye un testigo[321].

Siete años después, en la vecina hacienda de Pomalca, cuando los esclavos correspondientes decidieron acabar con los malos tratos del mayoral, se atumultuaron y fueron a prenderlo después de rezar en la capilla. Y lo mataron, cierto es que sin proponérselo[322].

La importancia del parentesco

Todo esto induce a pensar lo que, por otra parte, nos demuestran las fuentes. Y es que los esclavos solían generar las mismas formas de solidaridad familiar y amical que eran comunes entre los hombres y las mujeres libres. Nos lo revela, entre otras cosas, el hecho de que, con frecuencia, los que huían de sus amos por cualesquiera razones se acogían por lo general a los suyos —sus familiares, sus amigos—, que los recibían y mantenían el tiempo que podían y que era prudente, incurriendo como incurrían de este modo en un delito de encubrimiento (que, por lo demás, no solía perseguirse, ni siquiera cuando los fugitivos eran aprehendidos, por más que las leyes dispusieran otra cosa[323]). Antes de hacer palenque en los montes de Carabayllo, no muy lejos de Lima, el negro mina Cristóbal de Palencia bajó —de la chacra donde trabajaba para un convento— a la ciudad de Lima y pasó cuatro días en casa de un negro pariente que vivía en la plazuela del Santo Cristo de los Milagros. Después marchó a los montes de Chillón[324]. En cuanto a su compañero de fatigas Ignacio Sevallos, negro mina también, estuvo huido en Lima tres semanas, antes de echarse al monte[325].

Y algo parecido pasó, por los mismos días y sitios, con una negra conga llamada Catalina. Cuando huyó de los malos tratos que le daba su ama, lo primero que hizo fue esconderse en la Pampilla de San Francisco de Paula, en Lima aún, en casa de un negro frutero carbalí[326], de donde a los tres días pasó al cuarto del negro *ohala* Manuelillo, quien, dos días después, «por el conocimiento y la amistad que le tenía de un pariente suyo», la encaminó a la chácara de Chillón, donde estuvo quince días, para refugiarse después en el monte, haciendo palenque con varios negros[327].

Y lo mismo para la manumisión o el cambio de amo. Cuando se dio la opción de liberarse —pagando— a los esclavos que habían pertenecido a los jesuitas, después de la expulsión de 1767, Mauricia de los

Santos, esclava negra criolla de la hacienda jesuítica de Villa, en el Perú, reunió los cuatrocientos pesos en que se la tasó *mediante el auxilio que diferentes parientes suyos estaban prontos a sufragarla»*[328].

Y fue ejemplar insólito lo que ocurrió al negro congo Domingo Barrueta, que reclamaba su derecho a vivir en Lima también, porque aquí residía su esposa. Como el amo no lo aceptaba, tuvo que buscar comprador. Pero, como el que halló era tan pobre como él y no tenía el dinero, el amo exigió fiador. De manera que, al cabo, fue otro negro, congo asimismo pero libre, Nicolás Monoñedo, quien se ofreció a pasar por ello: no halló otro recurso —dice— «q*u*e hipotecarme yo y mi esposa con cuatro piezas de esclavos q*u*e tenemos, asegurando al d*ic*ho Domingo Barrueta y sus jornales interim haya comprador»[329].

Entre los *bozales* —los nacidos en África—, la solidaridad era a veces étnica (aunque la propia etnia hubiera contribuido a generar lazos de parentesco y se tratara al cabo de otra solidaridad familiar). No parece casual que fueran negros *congo* el fiador y el fiado que acabamos de ver, ni que igualmente fueran negros *mina* los cuatro que, sin pretenderlo al principio, se fueron juntando y formando palenque en el monte de Chillón, en el Perú, por los años de 1760-1761[330]. Ni que, cuando la negra *conga* Isabel huyó del trapiche de la Molina, no lejos del lugar anterior, porque, estando preñada, la azotó el caporal, encontrara precisamente a un negro *congo,* pariente suyo según diría luego, esclavo también y huido como ella, con quien hizo palenque en aquellos mismos parajes[331]. Tampoco lo es que todos los implicados en el apaleamiento de la negra María Vicenta —aquella que se negó a comprar veneno para un esclavo que quería matar al amo— fueran negros carabalíes y parientes: el esclavo en cuestión, María Francisca y la ahijada de ésta, también María Francisca, que fue quien agredió a María Vicenta, pariente asimismo, por cierto, de la primera María Francisca[332].

Igualmente, la revolución de negros, zambos y mulatos libres y esclavos de la serranía de Coro y 1790 fue cosa, sobre todo, de negros *luangos*. Se dijo que los había concertado José Caridad Gonzales, luango él mismo, a quien los criollos represores nos presentan como «principal autor de la sublevación *de los de su nación* —el subrayado es mío— y otras castas de esclavos y libres»[333]. Eran *luangos* pero los había *criollos,* o sea, nacidos en América, a quienes, sin embargo, los juzgaba inocentes de lo ocurrido uno de los acusadores[334] (cosa que insiste más

en la impresión de que hubo afinidad étnica en todo ello; porque significa que los implicados fueron bozales «puros», sin mezcla de nacidos en América).

Cuando la esclavitud se hizo abundante en Cuba —cosa que sucedió desde el último tercio del siglo XVIII—, los negros pudieron desarrollar mejor sus relaciones en el seno de las respectivas comunidades *nacionales* y una muestra de ello fue el auge de los *Cabildos,* verdaderas asociaciones dotadas de una jerarquía interior (rey o capataz —o capitán—, reina, mayordomo...) y de un sistema de cuotas, cuyo aspecto externo más llamativo eran las reuniones generalmente domingueras y festivas en las que hombres y mujeres de color danzaban al son de los tambores. En ocasiones, los Cabildos tenían en su seno cofradías o se identificaban con ellas y desarrollaban, por tanto, una función religiosa[335]. El viajero británico W. B. Stevenson, que estuvo varias veces en Lima a comienzos del siglo XIX, decía que las cofradías de negros tenían como fin procurar buenos amos a los esclavos y que, cuando daban éstos en manos de un dueño que los maltrataba y rehusaba además venderlos, reunían el dinero para forzar la compraventa del esclavo, que se convertía así, de facto, en esclavo de la cofradía mientras no devolviera el dinero[336].

Incluso el sentimiento de *patria,* ligado al nacimiento en un lugar, que se aprecia en los *españoles* de la época, se daba a veces en los esclavos. Como María de los Santos Recabarren seguía enamorada del amo que la había vendido, el nuevo dueño quiso alejarla de aquél y la sacó de Lima y llevó a Guayaquil, «y no a Chile, que es mi patria —lamentaría ella más tarde, hacia 1766—, donde al tiempo de mi salida me expresó me remitía para que no me afligiese»[337].

A veces, la pertenencia de los esclavos a ese mundo de la gente común los inducía a establecer vínculos definitivos que los hacían formar parte de universos sociales distintos del suyo originario. El caso más frecuente, más significativo y trascendente era el del casamiento. Cierto que había dueños que entorpecían los enlaces con gente que viviera en otro lugar[338]. Pero que era realidad lo deja ver el muestreo aleatorio que hemos podido hacer entre las peticiones de autorización para matrimonio elevadas a la Audiencia de México en los años sesenta del siglo XVIII: algunos de los cónyuges eran esclavos, que casaban con libres. Concretamente, el esclavo mulato José Timoteo Rodríguez

estaba enamorado de una *castiza* que debía ser libre y no tuvo problema. Por su parte, el indino *ladino* Ramón Antonio quería casar con una esclava mulata. Y José Mariano Coronel, que era un esclavo *pardo*, con una parda libre. El caso es que Coronel le había hecho creer que era libre y se descubrió que mentía. Pero la novia declaró que no dejaría por eso de casarse con él[339].

¿Se daban muchos de esos casos? Ningún cálculo numérico, de los que podemos citar, es suficientemente representativo. Pero es lo que hay. Ya hemos visto que las leyes aconsejaban —casi forzaban— no sólo que los esclavos casaran con esclavos, sino que, a ser posible, lo hicieran con siervos o siervas de la misma hacienda donde servían. Pero, en la Córdoba veracruzana de 1756-1765, uno de cada cinco negros y más de una de cada diez negras se casaron con gentes de otra casta[340]. En 1687, el rey Carlos II se había mostrado renuente a considerar las quejas que le hizo llegar el Cabildo de Santo Domingo por la frecuencia con que los militares, incluso los de cierta graduación, se casaban con negras o mulatas, no pocas veces esclavas. Ni el Cabildo ni el rey pretendían impedirlo (no podían, sin enfrentarse con la Iglesia); sólo se pedía al monarca que no diera cargos de mayor categoría a quienes cometieran semejante dislate[341].

Y aún es más llamativo lo que arroja el registro de matrimonios de la parroquia de Jalostotitlán, al noreste de la Guadalajara novohispana y entre 1771 y 1810. Entre ambas fechas, hubo 179[342] enlaces en los que un cónyuge al menos era esclavo. Pues bien, sólo quince matrimonios lo fueron entre siervos; en los otros 164 era libre uno de los dos cónyuges; la mayoría —es cierto—, mulatos (92), o sea, descendientes de negros esclavos; algunos más, mestizos o de otras castas (14). Pero hubo una notable cantidad de cónyuges indios (43) y una pequeña pero muy significativa presencia de *españoles* (15). Entre estos quince, además, se registró lo insólito: en 1775, don Casimiro Fernández de Rueda, *español* estanciero y viudo, rico y de conocida familia, de cincuenta y un años, contrajo matrimonio con su esclava María Bernarda de los Dolores, que tenía veinticuatro. Sólo después del casamiento, en 1776, tuvieron una hija, que se unió a los cuatro nacidos del primer matrimonio del esposo[343].

Era sin duda una excepción. Pero se daba con la suficiente frecuencia como para que llegara a oídos del rey. Recuérdese que en el mismo año 1776 promulgó una pragmática Carlos III en virtud de la cual se

autorizaba a los padres o a quienes hicieran las veces de éstos a desheredar a los *hijos o hijas de familia* que, como estipulaba la legislación castellana del *Fuero Juzgo* en adelante, no obtuvieran el correspondiente permiso de sus padres, si eran menores de veinticinco años, o no lo pidieran al menos, si eran mayores de esa edad. Pues bien, esa pragmática y la de su hijo Carlos IV de 1803 en que insistía en lo mismo, detallándolo, no sólo se aplicaron también en Indias, sino que tuvieron más fuerza aquí por la mayor complejidad de las diferencias sociojurídicas y étnicas existentes. No se trataba simplemente, como en la España europea, de que no se mezclaran sin más los nobles con los plebeyos, o nobles de distinta calidad, sino también de evitar que se unieran esclavos con libres, *españoles* con castas, e indios con todos los demás. Se entiende así que en 1787, el alcalde de primer voto de la ciudad rioplatense de Santa Fe denunciara ante la Audiencia de Buenos Aires que el *europeo* don Miguel Martínez pretendía casarse con una mulata —como en efecto se casó—, violando así —a su juicio— la real pragmática de 1776.

Se daba la circunstancia, además, de que el cura rector de Santa Fe no se había opuesto a ello, pese a las insistencias del alcalde[344]. Cosa que iba también contra la real pragmática vigente, por más que en ésta no se estipularan las penas que podían corresponder a los eclesiásticos transgresores. En la de 1803 de Carlos IV, sí; en ésta, no sólo se matizarían, con un sinfín de distinciones, las edades hasta alcanzar las cuales había que contar con el consentimiento paterno para casarse, sino que se advertía que los vicarios eclesiásticos que oficiasen algún matrimonio sin ese requisito serían expatriados y ocupadas sus temporalidades[345].

Que no bastó todo esto, por lo demás, lo declararía el fiscal de la Audiencia de Buenos Aires que dictaminó en 1804 sobre aquel matrimonio de 1776 entre el *europeo* y la mulata santafesina, al referirse a «los varios ejemplares de la celebración de otros matrimonios de este género»[346]. Y lo reconocería el propio Carlos IV unos meses después, el 27 de mayo de 1805, al exigir que, si alguien de *conocida nobleza o notoria limpieza de sangre* pretendía casarse con negro o mulato —o mulata o negra—, siendo mayor de edad aquél o aquélla (en cuyo caso estaba eximido de conseguir la autorización de su padre o de quien hiciera las veces de tal), habría de permitirlo el virrey o presidente de la Audiencia[347]. Luego, ya en 1808, en la de Buenos Aires argüiría el fiscal correspondiente que, siendo así que los indios estaban equiparados

jurídicamente a los *españoles* del estado llano, había que entender que lo dispuesto en la real cédula de 1805 iba también con ellos[348].

Muchos de los esclavos —¿hará falta decirlo?— eran precisamente fruto de esa mezcla. De los cuarenta y uno que un José Molina llevó en la primavera austral de 1769 de Potosí hacia las Provincias del Río de la Plata, únicamente nueve eran *guineas* y el resto *criollos*, o sea, nacidos en América[349]. Y de los 362 cuya etnia conocemos, de los esclavos jesuíticos del Tucumán, sólo 155 eran negros, 191 eran mulatos y quince zambos, más un *aspañolado*[350], y tengo para mí que los demás de la misma procedencia de quienes no se dice nada —otros 135— eran más mulatos que negros, y más criollos que bozales, a juzgar por otros detalles.

La presencia de bastantes mulatos y zambos *aindiados* entre los esclavos jesuíticos de Santiago del Estero[351], por su parte, evoca otro hecho digno de que se tenga en cuenta, y es que el mestizaje también relacionaba a indígenas y afroamericanos, según acabamos de ver por el caso de algunos matrimonios. No eran etnias aisladas la una de la otra, sino que convivían.

De mil maneras, desde luego. La enfermedad que padecía en 1766 la esclava negra María del Carmen, propiedad del hacendado don Antonio Toro y que vivía en una estancia próxima al pueblo de Amahicha, jurisdicción de San Miguel de Tucumán, se atribuía como cosa normal a las hechicerías de la india Pascuala, natural de Amahicha, que se le aparecía a la negra, le ponía *ataditos de espinas y de trapitos* y luego a ella le salían espinas largas por doquier (por los ojos, la boca, la nariz)[352].

También, por tanto, a la hora del daño[353].

Por lo demás —por la vía legítima o por la ilegítima y fuera liberta o esclava la contraparte—, el mestizaje acabaría —en la mayor parte de América— con la etnia negra. En Chile, en 1778, había 6,4 mulatos por cada negro, y 19 en 1813[354].

La cualificación y la miseria

A sensu contrario, entre quienes había más diferencias sociales de las que puede parecer era entre los esclavos, sobre todo en la medida en que algunos de ellos acertaban a aprovechar los cauces de libertad que se les ofrecían y aprendían un oficio, que los sacaba del peonaje

común. Entre unos ciento cincuenta esclavos jesuíticos, varones y abandonada la niñez, del Tucumán, encontramos nueve carpinteros, cinco albañiles (uno de ellos cantor), dos cocineros, un zapatero, un herrero, un hortelano, un barbero sangrador y cuatro músicos, de ellos tres violinistas[355]. Entre los esclavos jesuíticos de Salta, en los días de la expulsión, estaban asimismo el mulato Dionisio, *facultativo de medicina,* de cincuenta años, y sus hijos Marcos, de veinte, *músico y maestro de danza española y francesa,* y Lorenzo, de once, *aprendiz de sastre;* aunque también lo fuera Rosa, de diecisiete, que era niña enfermiza[356].

Y no era cosa reservada a los que caían en manos de buenos eclesiásticos. Aquel Tadeo de don Manuel de Andrade que citábamos páginas atrás, era maestro de barbería y peluquines, decíamos. Y, según el viajero británico W. B. Stevenson, a comienzos del siglo XIX varios de los cirujanos que había en Lima eran mulatos[357]. ¿Cómo aprendían un oficio si no es porque los cauces para hacerlo —la mera relación social seguramente— estaban abiertos al desarrollo de las habilidades de quienes las tuvieran?

No es extraño, con esto, que todo lo dicho diera lugar a verdaderas inversiones sociales como la que latía en Mendoza de Cuyo en la zapatería del mulato Pedro Lorca, que tenía a sus órdenes a un oficial vizcaíno —hidalgo y español, por lo tanto—, otro portugués y un tercero que era indio[358]. Eso por no decir nada del caso del esclavo de esclavo, o sea, del esclavo que usaba sus ahorros en adquirir otro esclavo para tenerlo a su servicio, como alguna vez ocurría, según hemos visto, aunque estuviera prohibido[359].

Pero era más frecuente, claro está, encontrar promociones sociales notables previa manumisión. En los años veinte del siglo XVII, por ejemplo, el británico Thomas Gage conoció en Aguacaliente, camino de la ciudad de Guatemala, a un negro que había sido esclavo y era a la sazón un rico hacendado, con porción de ganado. Los rumores decían que es que había descubierto un tesoro y Gage aseguraba que, de facto, lo habían llamado en su día a la Audiencia de Guatemala para que aclarase el origen de su dinero. Pero él respondió siempre que había tenido un amo liberal y que, siendo él ahorrador, había conseguido lo suficiente para comprar su propia libertad y una pequeña casa para vivir, a partir de lo cual Dios lo favoreció y llegó a tener una cierta fortuna[360]. Y, en los instrumentos notariales del Buenos Aires de

1786-1789, encontramos un Pablo Agüero, negro libre, que vendió siete esclavos, compró tres, enajenó un sitio, hizo un trueque de sitio y casa y pidió permiso para edificar. Manuel Arroyo, por su parte, también negro libre y porteño, intervino al menos en dieciséis operaciones comerciales entre 1768 y 1805[361].

Otros medraban por la vía de los estudios, especialmente en medicina y cirugía, y eso llegó hasta el punto de que, en 1737, un mulato o mestizo intentó opositar a cátedra de método en la universidad de Lima (y no le dejó el virrey[362]).

No hay que engañarse, sin embargo. Por lo común, los esclavos solían efectuar las tareas más bajas y de menor cualificación. En San Juan Bautista de Puerto Rico, los del Cabildo dispusieron en 1768 que el gremio de *cargadores* se compusiera precisamente de esclavos y que, para ellos y lo demás del peonaje, se fijaran los jornales y los precios de los diversos trabajos que hubieran de llevar a cabo[363], si bien es cierto que, en adelante, esos cargadores darían muestras de cierta libertad al dirigirse al propio Cabildo cada vez que creyeran conveniente que se les cambiase el capataz, porque no estaban conformes con él[364]. Es significativo que, al hablar de las viviendas habituales en la propia San Juan, por los años setenta del siglo XVIII, fray Íñigo Abbad y Lasierra no distinguiera entre libres y esclavos, pero reflejara para unos y otros miseria:

> «Las casas que habitan los mulatos y gente de color son de tabla y vigas. Fijan éstas en hoyos, que abren en la tierra, y bien aseguradas, clavan en ellas por sus cuatro frentes las tablas, que son constantemente de palmas, por su mucha duración y resistencia a las inclemencias del tiempo; su techo forma dos vertientes, mediante un caballete de vigas; cúbrenlo con cañas o tablas, sobre las cuales aseguran con buen orden hojas o más bien cortezas de palma, que suplen muy bien por las tejas, y llaman yaguas; el ámbito interior de la casa está cortado por el centro con un tabique de tablas, o cañas; esta sección deja dos piezas, la primera en que está la puerta de la casa, sirve de zaguán y sala; la interior está destinada para dormitorio de la familia, bien que la primera tiene el mismo uso y en ella cuelgan las hamacas, que es su canapé, en que pasan el día y la noche. Este método de hacer las casas, y los materiales que emplean en ellas,

producen multitud de monstruosas arañas, ciempiés, cucarachas, comején y otras especies de reptiles peligrosos e incómodos.

»Los negros y gente pobre forman sus casas a esta misma idea, aunque más groseras y reducidas. Apenas son otra cosa que una jaula hecha de cañas, sostenidas por dentro de estacas, que ponen para darlas firmeza. El techo es también de cañas, cubiertas con *yaguas,* como las antecedentes. A estas casas llaman *bujíos:* no suelen tener división en lo interior, ni más luz que la que entra por la puerta, que es baja y angosta»[365].

Además, en todos los casos de semilibertad que hemos visto, se trataba de economías ínfimas, en las que una cantidad estimable se convertía en un tesoro a defender con celo. Ciertamente, si podían quedarse con una parte del salario, era porque en el derecho vigente se les permitía poseer[366]. De facto poseían, por poco que fuera. Pero era muy poco. Lo ilustra bien el caso de Juan Miguel Mina, un libre que ajustó en doscientos cincuenta pesos la compra de su esposa, esclava como era, a fin de manumitirla. Dio al dueño de la esclava cincuenta pesos de adelanto en diciembre de 1753 y sólo pudo pagar los otros doscientos en 1757, que fue cuando obtuvo, por eso, la correspondiente carta de libertad[367].

Por su parte, todos los enseres de María Juana, esclava de San Miguel de Tucumán, se valoraban en 89 pesos: un colchón de tela de algodón, un sobrecama azul, dos almohadas con su forro de choleta y una funda de bretaña, un paño de manos, dos corpiños —uno de crea (que era un lienzo entrefino) y otro de bretaña—, una silla de brazos con asiento y espaldar, una caja de cedro de vara y media con su cerradura, otra de peine, un calentador de cobre, una bacinilla nueva, un frasco grande y otro chico, dos limetas y un vaso, una batea de una vara, una ollita de loza, una campanilla de caloto (que era un metal de Popayán), una *harrena* chica[368], una sortija de tumbaga, una gargantilla de piedras corales y granates en dos sartas, un cuadrito de Nuestra Señora, además del material que usaba para sus reducidas actividades textiles: siete libras de lana torcida, cuatro varas de lienzo delgado, otras cuatro de cinta de tisú de seda y unos ovillos de hilo para fresada[369].

María Mercedes Concha, negra criolla, desvalida, solía dejar el dinero que reunía (*los reales que iba juntando de su ración de pan*) a una

mulata, pobre como ella, que atendía por María Josefa Bastida, y ésta, a un mercachifle que le debía de dar algún rédito, un don José Fernández Llemus. Por este medio, había ido juntando nada menos que 250 pesos años atrás, y otros cincuenta hacía cinco años. Y resultaba ahora que el de Llemus decía que no le debía nada a María Josefa y María Mercedes sólo reconocía que ésta le había devuelto los primeros 250...[370].

Además, acababan muchas veces sus vidas en la mayor indigencia y debilidad. Francisco Herbao, negro congo de Lima manumitido en el testamento de su amo después de más de treinta años de servicio, había terminado *quebrado e incapaz de hacer fuerza*[371].

En general, la enfermedad era el final peor de aquella gente. Porque, a veces, nadie quería seguir al cargo de ellos. A la negra Teresa, de San Marcos de Arica, le salió un bulto debajo del pecho, que la hizo inútil cuando tenía sólo diecisiete o dieciocho años, y lo primero que hizo el amo fue pedir la redivitoria de la esclava al que se la había vendido[372], o sea, la anulación de la compraventa. Y lo mismo la propietaria de la esclava Petrona Meléndez, negra criolla de Lima: descubrió que estaba enferma del corazón, o que padecía *gota coral,* hasta el punto de que *perdía la razón,* y seguidamente exigió, por vía judicial, la redivitoria; esa enfermedad —alegó— no se adquiría en un día, ni de un mes para otro[373]. En Lima mismo le sucedería lo propio a doña Mariana de Acosta, que compró una negra zamba —María Dominga del Carmen— con un hijo mulatillo de tres años, por la friolera de quinientos pesos, y se encontró con que aquélla cojeaba y tenía un muslo consumido, y ahora la vendedora se negaba a reconocer que se la hubiera vendido así[374].

Porque no siempre era posible probarlo. En Lima también, don Diego Fausto Gallegos exigió la redivitoria a doña Josefa Jiménez Lobatón porque, a los tres o cuatro días de comprarle un esclavo llamado Pablo, *negro criollo* —muy caro por cierto: por cuatrocientos cincuenta pesos—, sufrió éste un fortísimo dolor en un muslo y pierna, con apariencia de padecer *humor gálico;* lo envió al hospital de San Bartolomé, donde lo tuvieron treinta y siete días, y allí cogió *la peste* que había a la sazón en la ciudad; en fin, cuando se lo devolvieron a casa, seguía enfermo. Y el mal gálico no se hacía presente en tres o cuatro días; venía de antiguo. Doña Josefa y el esclavo dijeron, sin embargo, que lo que había padecido no era sífilis, sino tabardillo, más la peste

del hospital, y que, a los pocos días de regresar a casa, don Diego Fausto había ordenado a Pablo que lavara las ruedas de una calesa en la Alameda; el esclavo se metió descalzo en el río y se lesionó gravemente una rodilla[375].

La redivitoria era la fórmula jurídica en virtud de la cual el comprador podía recuperar lo que hubiera satisfecho por un bien viciado, siempre que el vicio se le hubiera ocultado expresamente[376] (aunque el jurista Hevia Bolaños la restringía al caso de que el esclavo careciese de lengua, o fuera mudo o sordo o ciego por completo, o tuerto[377]).

El desarraigo

Por todo esto, y justo por lo dicho sobre la pertenencia de la mayoría de los esclavos a la gente común, de la que también formaba parte la libre, la esclavitud, por su propia naturaleza, conllevaba el desarraigo, y un desarraigo muchas veces brutal. Que no afectaba sólo a los *bozales* —los arrancados de África—, sino también a los *criollos* —nacidos en América—; los casos se contaban por docenas; doña Teresa Josefa Gaudino, de la ciudad novohispana de Guadalajara, mujer de «crecidas notorias necesidades», había dejado que su esclava, la mulata Paula Efigenia, nacida y criada en su casa, viviera libremente a cambio de que le pagara una cantidad de dinero (es decir: la había echado a la calle para que obtuviera una contraprestación económica como buena —o malamente— pudiera) y hete aquí que, en 1768, descubrió que, seis o siete años antes, la esclava había tenido un hijo —que era esclavo de su propiedad, por tanto, por serlo su madre— y se lo había ocultado. Doña Teresa Josefa intentó venderlo. Pero Paula Efigenia lo impidió con todas sus fuerzas, alegando que no era hijo suyo, todo *por libertarlo de la esclavitud,* alegaba la dueña[378].

Por su parte, Celedonia Pantoja, negra esclava de doña Francisca Pantoja, recurrió a la Audiencia de Lima en 1768 porque su ama —con la que debía llevarse muy mal— había aceptado que la comprase don José Moreno por cuatrocientos cincuenta pesos con la condición de que la sacase de Lima, de manera que, de no hacerlo así, pagaría por ella mil pesos. Y es que ella se sentía *mujer criolla*[379] y no quería irse de Lima.

Cuando el canario Gaspar Martín Cum quiso recuperar a su esclava María de la Paz, que había huido de su casa con la intención de denunciarlo y pedirle primero la libertad y luego papel de venta, advirtió a las autoridades de Caracas que la parda era de Trujillo, *en donde tenía parientes,* por lo que recelaba que se fuera allí y se ocultara[380].

Era justo lo contrario de lo que había hecho Joaquín en la Guadalajara novohispana: el amo lo quiso vender a alguien que pensaba llevarlo a San Luis y el esclavo acudió a la Audiencia, donde le aseguraron que se quedaría en Guadalajara si encontraba aquí quien diera por él el mismo dinero, como en efecto consiguió[381].

Por su parte, María Antonia, *mulata natural del Reino de Chile,* había nacido entre 1735 y 1738 en la casa de don Francisco de Acosta y Rabanal, *natural del Reino de Navarra la Baja, en los de España*[382] —una filiación singular, porque la Baja Navarra había sido abandonada por Carlos V doscientos años antes y, desde entonces, no era territorio jurisdiccionalmente español, sino francés—, de quien en realidad era hija adulterina. Al morir su amo y padre, pasó a poder de doña Antonia de Acosta, que era en realidad su hermanastra y estaba casada en la ciudad chilena de Concepción con don Antonio Cirilo de Morales, quien, al morir su esposa, la vendió a don Miguel Chavarri. Luego, éste pasó a vivir a Lima y la llevó con él y la revendió, ya en 1758, a doña Rosa Carabajal, a quien a su vez la compró don Francisco Lezcano, alférez real de la ciudad y *persona de respeto...*[383].

Ésta era otra. Muchos esclavos pasaban por cien manos (es un decir) y eso acentuaba la situación de desarraigo. María Josefa Castro, nacida negra esclava hacia 1716 en los valles de Aragua, concretamente en San Mateo, y, con un año de vida, la trajeron a Caracas, donde permanecía en 1768 —considerándose por cierto «mujer mayor» a los 52 años—, después de haber pasado, no obstante, por varios propietarios[384].

Los del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico llegaron a quejarse en 1768 mismo de los perjuicios que ocasionaba la frecuencia con que los esclavos mudaban de dueños —«arbitrariamente», dijeron— y ordenaron que se redujera esa práctica a lo que disponía el derecho, «especialmente para libertarse»[385].

La verdad es que no es fácil adivinar qué podían hacer para impedirlo, si no es aconsejar. De facto, las cosas siguieron en todas partes como estaban. Mediado el siglo XVIII, Petrona Meléndez, en Lima, pasó

de doña María Meléndez a doña Andrea de Villalobos, y de ésta a doña Josefa Sancho Dávila —esposa nada menos que de don Nicolás de Salazar y Zárate, alguacil mayor perpetuo y cuarto oficial real de la Caja de Lima— y de ésta a doña Juana de Jáuregui[386]. El negro mina Eusebio Concha, en el Perú también, y en la misma época, fue sucesivamente de un don Juan Gonzales de Oliva, de un mercader de Lima que se llamaba Pedro Isquierdo, de un don José Concha y, por fin, de aquella monja de la Encarnación, doña María Antonia Barrosa, que lo vendió a los jesuitas (y de cuya propiedad, pasó, por lo tanto, con el extrañamiento de esos religiosos, a la correspondiente Junta de Temporalidades, que también lo pondría en venta)[387].

Aparte, su misma naturaleza de bien poseído los convertía en medio de pago y eso hacía que se vieran a veces sorprendidos con cambios bruscos de situación, que abundaban en lo mismo, en el desarraigo. Ya hemos dicho que, cuando los indios de San Francisco de Huambacho, provincia de Santa, en el Perú, se enfrentaron con doña María de Esquivel y Figueroa por la posesión de unas tierras, en 1760, y la justicia les dio la razón, el virrey sentenció que doña María pagase los destrozos que se habían hecho en su nombre a los indios o que, si no lo hacía, se le embargase *una pieza de esclavo,* se vendiera en subasta y se satisficieran con ello los daños. Y así se hizo. Se le embargó a una negra llamada Teresa, enferma, de cuarenta y cinco años, la tasaron en 260 pesos; la subasta fue pregonada y se asignó a doña Juliana de las Infantas, que dio sólo doscientos[388].

Y desarraigo no menos brutal producía, cuando se daba, el propio amor —incluida *amistad ilícita*— entre amo y esclava. Fue lo que le ocurrió a María de los Santos Recabarren en Lima: convivió durante años con su dueño, don Antonio Herbaes, a quien dio un par de hijos. Don Antonio sentó más tarde la cabeza o se encaprichó con otra mujer, doña Paula de Castro, que le correspondía. Y, para agradar a ésta —que debía saber lo que había habido hasta entonces—, no tuvo mejor ocurrencia que poner a María de los Santos en una panadería, sujeta con grillos.

> «No se ha hecho cosa conmigo propia de cristianos —lamentaba la esclava—, ni de criaturas racionales, porque cuantos pasos se han dado no eran ajenos de los bárbaros más tiranos, ni de las fieras más crueles».

Después de tenerla de ese modo, optó el dueño por alejarla físicamente y se la vendió a don Mariano Rodríguez, que la envió a Guayaquil. Pero después la revendió don Mariano a la propia doña Paula de Castro, o sea, a la mujer rival, que pasó a ser su dueña. Y lo mejor que se le ocurrió a ésta fue enviarla, con grillos, a Pisco, «sólo porque en esas haciendas pasan los esclavos la más adversa fortuna», explicaba más tarde María de los Santos. Únicamente la intervención de la Real Audiencia de Lima —adonde la esclava apeló— hizo que doña Paula cejara en su actitud y se mostrara dispuesta a quitársela de encima por el mismo dinero que había pagado[389].

No siempre se resolvía así, desde luego, si hemos de creer a fray Francisco José de Jaca, quien, después de varios años en Cuba, aseguraba en 1681 que los amos no tenían inconveniente en separar a los cónyuges, *embarcando al uno a remotas tierras y dejando al otro sujeto a gravísimas desdichas de cuerpo y alma, en su separación perpetua de matrimonio*[390]; aunque veremos casos concretos en que se daba la circunstancia de ser cónyuges y no resultaba tan fácil a los propietarios romper la convivencia de los esposos.

Concretamente, el asunto se complicaba cuando se trataba de un esclavo o esclava casado con persona libre o con una esclava o esclavo que pertenecía a otro amo; porque la ley, en estos casos, exigía que el matrimonio pudiera convivir y, por tanto, los cambios de propietario tenían que supeditarse a ese requisito. Que era celosamente defendido (por los propios esclavos y por los jueces civiles y eclesiásticos). En 1762, Domingo Barrueta, negro congo, exigió judicialmente a su amo, Bernardo Mejía, que le diera papel de venta para no ausentarse de Lima —como el amo intentaba— porque aquí vivía su mujer —esclava de doña Teresa Molina— y a él lo había llevado hacía tres años a Ica, a una hacienda de pan sembrar. El amo no sólo no transigía con esto, sino que *lo estrechaba con suma violencia* y había intentado forzarle —por medio de prisiones— a que se casara —estando ya casado— con una esclava de aquella hacienda. Domingo había huido por eso a Lima. Pero Mejía lo había hallado y pretendía llevárselo de nuevo.

La versión de Mejía era distinta y planteaba un problema jurídico: había comprado a Domingo siendo éste soltero y, cuatro años después, se le había escapado a Lima, donde se casó. No estaba, por lo tanto, obligado a dejarlo en la ciudad con la esposa, sino que procedía que el

ama de ésta se lo comprara o le vendiera a él la esclava. (Al cabo, el negro encontraría en Lima comprador y se saldría con la suya[391]).

Lo cual no quiere decir que no volviera a plantearse el problema. Porque podía plantearse y se planteaba de mil maneras. En Lima, era *práctica y estilo* de la ciudad el que los esclavos casados que pertenecían a distinto amo que su mujer pudieran ir a dormir con ella los sábados y domingos. Pues bien, a Pedro Pablo Moreno, negro esclavo de don Mariano Moreno, el amo se lo negó. El esclavo acudió al Arzobispado de Lima y el juez eclesiástico le dio la razón y se lo hizo saber al dueño. Pero, un día, a las seis de la mañana (que era cuando se incorporaba al trabajo), lo recibió el amo colérico, lo golpeó con una verga y lo amarró y azotó hasta dejarlo impedido. Tardó en recuperarse. Pero, cuando pudo, Pedro Pablo se presentó en el Arzobispado otra vez para que se le diera *papel de venta*. El provisor y vicario general lo depositó en casa del notario mayor del tribunal eclesiástico diocesano y pidió examen pericial, que llevó a un cirujano a certificar que llevaba un braguero en la ingle (que se interpretó como prueba de que, en efecto, algo le había hecho el amo con su violencia).

En éstas, el amo, don Mariano Moreno, había acudido a la Audiencia para decir, primero, que él no era eclesiástico, ni procedía, por lo tanto, juzgarlo en esa jurisdicción y, segundo, que había permitido a Pedro Pablo ir a dormir con su mujer hasta que ésta dejó de vivir donde su ama y pasó a dormir en una chichería, donde empezó a ganar un jornal para aquélla. A don Mariano le pareció lugar arriesgado para que pernoctaran y les puso cuarto en su casa. Pero el matrimonio prefería la chichería. Y eso es lo que el dueño no consintió.

Como, a todo esto, el esclavo seguía fuera de casa, don Mariano pidió a la Audiencia, además, que Pedro Pablo afianzase su persona y los jornales de los días que estuviera fuera de su jurisdicción o se le llevara a una panadería. Cosa que los de la Audiencia aprobaron. E hicieron, porque no hubo fiador.

Al cabo de nueve meses de conflicto, amo y esclavo llegarían a un acuerdo: Pedro Pablo aceptaba volver a casa del dueño con tal que éste no le infiriera daño alguno; el esclavo le pagaría los jornales que debería haber ganado en los nueve meses, descontándolos de lo que el amo le dejaba quedarse de los propios jornales que conseguía, y la mujer vendría a dormir con él en casa del amo mientras siguiera ella estando

a jornal; de manera que, si era restituida a la casa de su ama, sería Pedro Pablo quien iría a dormir con ella[392].

Claro es que los había para quienes el desarraigo no era un drama, sino ocasión de medrar, de una u otra manera. Las distancias enormes que separaban la España europea de los territorios americanos y las que había entre distintos puntos del mismo continente daban facilidad para la bigamia, que era uno de los pecados más frecuentes entre los que obligaban a intervenir a la Inquisición, sobre todo contra los *europeos*. Pues bien, esclavo había que aprovechaba su propio desplazamiento con idéntico fin. El zambo José Graciano, por ejemplo, se había casado en Lima con la negra esclava María del Campo y, en Chile —en el puerto de Chacao, provincia de Chiloé—, con una mestiza llamada Pascuala bajo el nombre supuesto de Juan de la Mata[393].

El desorden sexual (y el puro y simple amor)

Sin duda, la calidad moral de estas gentes tenía que ver con ese desarraigo, aparte de los problemas que existieran de formación, precisamente moral. Entre las esclavas, era frecuente el desorden sexual. La fístula del muslo derecho por la que evacuaba abundante *materia* la negra criolla esclava María Tomasa Ayesa, de Lima, era fruto de una gonorrea, según los médicos[394]. Y no hay que echar en saco roto la afirmación de un procurador limeño, por los años de 1765, de que «en esta ciudad es muy regular que las esclavas oculten sus partos»[395]; circunstancia que hay que poner en relación con la baja natalidad que era común entre los negros (del 25,6 por mil en el Obispado peruano de Trujillo en los años ochenta del siglo XVIII[396]; entre el 27,3 y el 12,3 en 1759-1768 en la hacienda jesuítica peruana de San Juan[397]), aunque no fuera ésa —ni muchísimo menos— la única causa. Concolorcorvo, sin ir más lejos, decía hacia 1773 que la razón de esta escasa fecundidad de las negras radicaba en que se unían a los *españoles* y el resultado no eran negros, sino unos *mulatillos* cuyos padres procuraban liberar de la esclavitud[398].

En Cuba, el censo de 1827 aún nos ofrece, sin embargo, la «contraprueba» de la proporción entre matrimonios existentes en esa fecha e hijos nacidos de esos matrimonios, en el Departamento Occidental de

la isla. El censo no contempla la existencia de matrimonios mixtos, posiblemente porque los agrupa en función del color del cabeza de familia (aunque es ésta una mera suposición). Pero lo cierto es que resulta que los esclavos eran más fértiles que los libres, y más la gente libre de color que los blancos[399]:

	Blancos	Pardos libres	Morenos libres	Esclavos
Matrimonios existentes en 1827	32.407	2.279	3.916	19.558
Bautismos administrados en 1827	7.254	786	1.101	9.142
Propor. de bautismos por cada matrimonio	**0,22**	**0,34**	**0,28**	**0,46**

No deja de ser ilustrativo, no obstante, que, en 1846, el número de bautizos de hijos ilegítimos fuera tan desmesuradamente mayor en las etnias «de color» que en la etnia blanca[400]:

Naturaleza	Blancos	De color	Total
Legítimos	14.768	3.864	18.632
Ilegítimos	3.607	12.226	15.833
Cifra de ilegítimos por cada legítimo	**0,24**	**3,16**	**0,84**

En fin, el propio sacramento del matrimonio estaba más difundido entre los blancos (29,6 de cada cien de los cuales eran casados en 1846; 30,8 en 1860) que entre los libres de color (18,5 y 25,7 respectivamente) y más aún que entre los esclavos (12,4 y 10)[401]. Se observará, por cierto, el declive que además se dio en estos últimos.

Por razón de justicia, hace falta decir que este comportamiento moral no siempre era forzado por los blancos (aunque hubiera blancos que indujeran a él y, como advertía el obispo de Santiago de Chile en 1646, «una esclava, ¿cómo se ha de resistir a su señor? Ése es el grado postrero de la facilidad»[402]). Lo que quiero decir es que no hay que pensar que la relación sexual entre esclavas y amos obedeciera siempre a violación. Ni lo fue en la mayoría de los casos que conozco —subrayo esta última acotación—, sino a permisión de la esclava, desde luego que por insistencia del amo. En San Miguel de Tucumán, cuando el hacendado don Juan Antonio

Bazán pretendió los favores de su esclava María Juana Artaza, mulata, ésta se negó a ello reiteradamente «por no ser mujer corriente» —diría más tarde—, hasta que la obligó bajo promesa de hacerla libre[403]. Por su parte, cuando María Magdalena Bazán, que pertenecía al mismo don Juan Antonio, contara que había sido pretendida por el vecino y propietario don Asensio Ruiz, emplearía el verbo *consentir* para explicar por qué pasó de uno a otro: «p*o*r las ofertas q*u*e d*ic*ho mi amo me hizo de darme la libertad consentí a que me compraze»[404].

El giro es más llamativo si se recuerda que el derecho decía que el propietario del esclavo podía venderlo cuando y como quisiera. No es —probablemente— que la persona que escribió ese alegato de María Magdalena Bazán (porque es más que improbable que lo hiciera ella misma, que sería analfabeta) conculcara las leyes, sino que simplemente ponía por escrito una actitud común.

La relación sexual, en efecto, se convertía a veces en una forma de convivencia que creaba la ficción de consistir en un *status* distinto, no propiamente libre pero tampoco enajenado por completo como el de la esclavitud pura y simple. Obsérvese este otro giro que se emplea en el pedimento de la esclava María Magdalena para relatar cómo vivió con su amo:

> «[...] con la ocasión de estar en su casa, aparentando ser su esclava se mantuvo en la inlícita [*sic*] amistad»[405].

Aparentando ser su esclava. Que es precisamente lo que era.

En el fondo, lo que ocurría con todo esto es que las relaciones sexuales entre amos y esclavas no eran ajenas al verdadero amor. Ya hemos hablado de María de los Santos Recabarren, que vivió algunos años en *amistad ilícita* con su amo, don Antonio Herbaes, a quien dio dos hijos. Y, cuando éste la dejó por otra —doña Paula de Castro— y vendió a aquélla para quitársela de encima, las quejas de la esclava eran las de una enamorada:

> «¿No se contentó con burlarme y dejarme por otra? [...] En mí fue malo el pecado, pero peor es, en él, la correspondencia»[406].

También es cierto (y significativo) que estos comportamientos —que presuponían relaciones prematrimoniales— no solían constituir obstáculo para que luego encontraran esposo. Hacia 1758, cuando la llevaron de Buenos Aires a Santiago de Chile, la morena María de la Cruz y Arce iba preñada y dio a luz en Valparaíso, antes de llegar a Santiago, y, diez años después, la hallamos matrimoniada en Lima, con un esclavo criollo que la defendía a capa y espada[407].

Por otra parte, no se puede decir, sin más, que esas libertades sexuales implicaran que no tenían asumido el mismo código de conducta de la gente común. Mientras estuvo en el palenque del monte de Sambrano, hacia Pampa del Rey, en el Perú, la esclava Isabel «no frecuentaba —decía ella misma— a las viviendas de los demás negros, porque sólo vivía en su acogimiento sin permitir que ninguno de d*ic*hos negros la visitasen, sino solo el d*ic*ho negro José, esto porque es su pariente y la llevó a d*ic*ho monte»[408]. Claro, que lo declaraba ante un juez... Pero el orden moral y mental ahí estaba. *Por no ser mujer corriente,* acabamos de ver que decía la esclava María Juana Artaza al explicar por qué resistió las pretensiones de su amo.

Y es que, sin duda, había muy importantes excepciones. Entre los esclavos jesuíticos (y recordemos que su monto pasaba de la cuarta parte de todos los que había en algunas regiones), el desorden sexual era menor; aunque lo había. De los 177 que aparecen señalados como *hijos* de alguien en los recuentos de esclavos jesuíticos del Tucumán tras la expulsión de 1767, sólo cuatro eran —quizás— ilegítimos. Además, entre los esclavos mayores había dos enfermos *de mal gálico*: una esclava de 25 años, madre, y un violinista, casado también[409]. Pero, entre 1714 y 1775, el 10,31 por ciento de los nacimientos habidos en un conjunto de haciendas jesuíticas del Perú fue ilegítimo[410]; en 1752, el administrador de la hacienda peruana de Belén advertía que había bastantes esclavos solteros que cohabitaban con mujeres[411].

Una manera de evitar estas conductas era casarlos pronto. En estos grupos tucumanos de esclavos jesuíticos a que nos referimos —los de La Rioja, San Miguel y Santiago del Estero—, la inmensa mayoría de los matrimonios se celebraban entre individuos de la misma propiedad; hay tan sólo dos casos seguros de varones *casados*

con libre, ambos en segundas nupcias, y quizá tres mujeres. En los demás, eran esclavos ambos cónyuges. Y la edad media en que procrearon su primer hijo conocido las madres que tenían menos de veinticinco años en 1767 fue de 15,60. La de los padres, 17,36[412]: las relaciones eran sorprendentemente precoces, por tanto. Había dos mujeres que habían concebido su primer hijo a los once años, seis a los doce, siete a los trece, cinco a los catorce...[413]. Así que se trataba de un conjunto —el de toda esta población esclava jesuítica— muy joven, con una media de veintiún años, y eso a pesar de la alta tasa de mortalidad infantil que se padecía[414].

No era —todo esto— privativo de las esclavas. En realidad, la mayor frecuencia con que se dejan ver en la documentación las relaciones sexuales con esclavas que con indígenas era seguramente fruto de las disposiciones de las leyes de Indias que prohibían expresamente a los *españoles,* negros y *castas* habitar en pueblos de indios, así como a la prohibición expresa de que los negros se sirvieran de indios o indias, estas últimas, precisamente porque solían tenerlas como mancebas (según el legislador[415]). Y, aunque la prohibición de residir en pueblo de indios no se cumpliera, ir a un juez a quejarse de un delito —un abuso sexual— que implicaba que el denunciante cometía otro —el de residir donde no debía— no era seguramente actitud a la que la gente se mostrara propicia.

La manumisión femenina

En todo caso, esto tuvo notables consecuencias en el *status* de las esclavas y en la generación de los hijos. Por lo pronto, conseguían más fácilmente la manumisión. Nos lo hace ver muy a las claras el desglose de la población de Cuba por sexos: las mujeres blancas y esclavas eran menos que los varones en la misma situación, siendo así que las mujeres pardas y morenas libres eran casi las mismas que los varones en esa misma situación. La mayor cantidad de varones blancos podía tener que ver con las guarniciones militares o con la burocracia. Pero la diferencia entre esclavos y esclavas no podía obedecer sino a que se prefiriera comprar varones o a que se manumitiera más fácilmente a las mujeres, o a las dos cosas:

AÑO	TOTAL		BLANCOS		PARDOS LIBRES		MORENOS LIBRES		ESCLAVOS	
	VARONES	MUJERES	VARONES	MUJERES	VARONES	MUJERES	VARONES	MUJERES	VARONES	MUJERES
1774	100.499	71.121	55.576	40.864	**Varones de color...** 16.152		**Mujeres de color...** 14.695		28.771	15.562[416]
1792	144.954	127.367	72.299	61.260	**Varones de color...** 25.911		**Mujeres de color...** 28.941		47.424	37.166[417]
1817	313.728	239.305	129.656	109.140	30.512	29.170	28.373	26.002	124.324	74.821[418]
1827	403.905	300.582	168.653	142.398	28.058	29.456	23.904	25.076	183.290	103.652[419]
1841	584.097	423.527	227.146	191.147	43.658	44.396	32.045	32.739	281.250	154.134[420]
1847	504.645	394.107	230.983	194.784	39.380	42.284	33.271	34.291	201.011	122.748[421]
1849	524.495	420.945	245.695	211.438	**Varones de color...** 79.623		**Mujeres de color...** 84.787		199.177	124.720[422]
1860	657.682	522.031	326.277	278.333	**Varones de color...** 109.630		**Mujeres de color...** 98.105		221.775	145.593[423]
1869	757.306	642.505	423.604	373.992	**Varones de color...** 116.402		**Mujeres de color...** 122.525		217.300	145.988[424]
1879	760.959	623.692	529.642	396.095	**Varones de color...** 141.800		**Mujeres de color...** 146.027		89.517	81.570[425]
1887	882.600	749.087	607.187	495.702	**Varones de color...** 275.413		**Mujeres de color...** 253.385		0	0[426]

Pero nos saca de dudas el distinto número de cartas de libertad dadas en la década de los cincuenta, cuando el número de esclavos varones era notablemente superior al de las mujeres (según puede apreciarse en el cuadro anterior). Eran éstas, con diferencia, las que obtenían la manumision con mayor facilidad (si bien es cierto que la estadística no recogía los esclavos y esclavas liberados por coartación[427]):

AÑO	VARONES	MUJERES	TOTAL
1851	852	996	1.848
1852	964	1.201	2.165
1853	947	1.170	2.117
1854	785	1.072	1.857
1855	844	1.078	1.922
1856	962	1.221	2.183
1857	984	1.211	2.195
1858	847	1.103	1.950

Durante los años siguientes, 1858-1862, se mantuvo el promedio de 1.900 anuales[428].

Que esto se debiera principalmente a las relaciones sexuales que mantenían con los amos (y que inducían a éstos a «premiarlas» con la manumisión) es mucho decir. Que se daban casos de esa naturaleza, no cabe duda. Fue el de María Antonia, mulata chilena, y de su hermano Martín Hermenegildo, habidos de la unión del bajonavarro don Francisco de Acosta y Rabanal con una esclava suya, negra, que se llamaba Narcisa. María Antonia debió nacer entre 1735 y 1738 y Martín un poco después; porque, en 1741, en el testamento que suscribió en Buenos Aires, su padre dispuso que se les otorgara la libertad cuando cumplieran veinte años; no podía ser a la vez padre y amo —explicaría María Antonia más tarde[429]— y, si les hizo esperar a esa edad, seguramente fue para asegurar su infancia debidamente. Libertar a un esclavo niño era tanto como desampararlo por completo.

Y lo mismo hizo don Laureano Garrido, presbítero y vecino de Carrión de Velasco de Huaura del Perú: manumitió y legó un molino, una chacra y un esclavo a su hijo natural Juan Antonio, en adelante pardo libre; manumitió y legó trescientos pesos a Silverio Garrido, negro «nacido en mis casas», y ratificó la carta de libertad que había dado a la zamba Josefa y a «mi hijo» Evaristo[430].

Que había también esclavas que veían las relaciones sexuales —supuestas o ciertas— como una vía de emancipación y se prestaban por eso a ellas (o simulaban haberse prestado), lo dejar ver el caso de María de la Paz, parda esclava que fue de José Fajardo, que habitaba en Caracas. Lo denunció alegando que «la había robado su integridad fijo de esperanza y promesa de libertad». No la obtuvo y, cuando tuvo nuevo dueño —el canario Gaspar Martín Cum, habitante de Caracas también— dijo de él —claro está que por mano de alguien que le escribió la petición (empleaba expresiones como *de facto*)— que hacia 1743 «me solicitó y trató de amores halagüeñamente, ofresiéndome que de conseder en su torpe apetito desde luego me daría la libertad, con cuyo motivo como frágil y débil otorg*u*é a su mala pretensión repetidas veses hasta hacerme de facto fecunda de un niño nombrado Gaspar Manuel, que ya es muerto, habiendo después también repetido sus pretenciones y torpesas hasta que cuasi con violencia por sus fines particulares me hizo casar con Martín Modesto, pardo esclavo de las señoras que llaman Suares, duplicándome la promesa de mi libertad para el día de mi casamiento», que pasó, sin embargo, sin que la libertara. Para el casorio, Cum había comprado a Martín Modesto, a quien también le prometió la libertad si accedía a casarse con María de la Paz, pero a quien revendió más adelante; eso, si es que era cierto el testimonio de la esclava, porque él decía que no y daba, por lo menos, indicios estimables[431].

De todas formas, nada de esto impidió que se prefiriera a los esclavos varones y que, por eso, hubiera más que mujeres. No obedecía esto simplemente a que se manumitiera a las esclavas con más facilidad. Era un asunto de cálculo económico: el único rubro que podía aportar una esclava y no un esclavo era la generación de un hijo, que era otro esclavo. Pero esto era más caro —según aseguraban los del Ayuntamiento de La Habana en 1811— que comprarlo. La esclava no podía rendir lo habitual mientras estaba embarazada; luego, el cuidado del recién nacido exigía algún gasto y, siempre, pendía de él la espada de la alta mortandad infantil. A cambio, el esclavo varón rendía en el trabajo tres veces más que la mujer[432].

En 1804, por real cédula, se había dispuesto que, en los ingenios y haciendas donde tan sólo hubiera negros, se pusieran negras y sólo negras mientras hubiera negros que desearan casarse y no lo pudieran hacer. El legislador lo entendía como *una obligación de justicia y de*

conciencia. Pero añadía que era la forma, además, de aumentar el número de esclavos sin necesidad de comprar bozales[433]. Pero el argumento no convenció a los hacendados, que preferían la compra a la reproducción, por ser o por juzgarla más barata. Y, de facto, la real cédula de 1804 no se cumplió, a lo menos con el rigor que requería.

Por otra parte hay que decir, como contrapartida, que la propia asequibilidad de la esclava a las relaciones sexuales extramatrimoniales tenía más consecuencias. Es hora de advertir que, en la mayoría de aquellos 179 matrimonios de la parroquia novohispana de Jalostotitlán uno de cuyos cónyuges era libre, entre 1771 y 1810, el siervo era el varón; eran muy pocas las esclavas que conseguían casarse con un libre, aunque fuera negro o mulato:

Matrimonios con cónyuge esclavo en Jalostotitlán, 1771-1810

Naturaleza del cónyuge casado con el esclavo o la esclava	Número de mujeres casadas con esclavos	Número de varones casados con esclavas
Español, -a	12	3
Mestizo, -a	10	1
Indio, -a	33	10
Mulato, -a	78	14
Otras castas libres	2	1
Esclavo, -a	15	15

Fuente: BECERRA (1996).

Peor aún: eran muy pocas las esclavas que conseguían casarse. Sin más. La mayoría de ellas permanecía soltera: casi noventa de cada cien en 1783, en tanto que, entre los varones, la soltería descendía al setenta y cinco por ciento (una cantidad también estimable). Y aquéllas y éstos tenían hijos. Tres de cuatro hijos de esclava de los nacidos en aquellos años eran de padre desconocido, según el registro parroquial[434].

La manumisión de los esclavos extranjeros

El caso era, como fuere, hallarse en condiciones de lograr la manumisión. Y eso valía tanto para las mujeres como para los hombres.

En el caso de los esclavos de las colonias extranjeras que se fueron formando en América durante el siglo XVII, ya hemos visto que varios reyes de España —Carlos II, Felipe V, Fernando VI principalmente— promulgaron disposiciones en virtud de las cuales serían manumitidos sin más aquellos siervos que escaparan de esas colonias *para abrazar nuestra Santa Fe Católica*. Se hizo constar así expresamente en la real cédula de 24 de septiembre de 1750 (continuación, en realidad, de otras de 1680, 1693, 1733 y 1740 que se habían manifestado en el mismo sentido, y ratificada por una más de 21 de octubre de 1753). Acababa de darse el caso de que tres esclavos huidos de Jamaica —territorio británico— habían arribado a Santiago de Cuba *con el mismo motivo de abrazar nuestra Santa Fe Católica;* hasta entonces (en rigor, hasta cada una de las fechas que acaban de indicarse, porque se ve que no se terminaba de obedecer al rey en este punto), era frecuente que esos esclavos fugitivos fueran vendidos o que se devolvieran a sus amos —si éstos los reclamaban— a cambio de dinero, siendo así que no hacían lo mismo los gobernantes ingleses y holandeses con los que huían de la parte española (luego los había también, pocos o muchos). Pues bien, la razón religiosa se impuso en la mente del monarca —y de sus consejeros— como criterio decisivo:

> «He resuelto por punto general —dijo Fernando VI en aquella cédula de 1750— que desde ahora en adelante, para siempre, queden libres todos los negros esclavos de ambos sexos que, de las colonias inglesas y holandesas de la América, se refugiasen (ya sea en tiempo de paz o en el de guerra) a mis dominios, para abrazar nuestra Santa Fe Católica, [...] sin permitirse que con pretexto alguno se vuelvan a vender y reducir a la esclavitud»[435].

Y no fue un caso aislado. Las leyes de que hablamos se aplicaban para bien y también para mal. En 1736, el obispo de Cartagena de Indias —don Gregorio de Molleda— salió al paso de la intención de unos navegantes ingleses de vender una partida de esclavos que, a juzgar por la cruz que llevaban marcada en la piel, eran justamente cristianos —católicos o protestantes— y, en aquella ocasión, Felipe V dispuso que se hiciera excepción y fueran comprados; porque era mucho peor dejarlos en manos de herejes que, además, los tratarían peor, explicó.

En realidad, había otro obstáculo. Y es que, según la ley, no podían someterse a esclavitud los cristianos. Pero los que *ya eran* cristianos cuando alguien los adquiría no tenían por qué manumitirse. Y esto creaba situaciones paradójicas de falta de equidad. En 1766, llegaron a la Guayana española nueve negros fugitivos de la isla francesa de Cayena y otros tres escapados de la isla holandesa de Essequibo, estos últimos «con el designio de abrazar la fe católica», según el comandante *español*. Quien aplicó la norma sabida de forma que nos parece paradójica, si no injusta, pero que era sencillamente literal: los que venían de Essequibo fueron entregados a religiosos capuchinos para que los catequizaran y bautizaran. No nos consta que fueran, además, manumitidos pero sí que se les aplicó la ley vigente, que sabemos que lo establecía para esos casos. En cambio, los de la Cayena, como venían de tierra católica, fueron tenidos por católicos y por *legítimamente pertenecientes al Rey Cristianísimo* y, en consecuencia, vendidos en pública subasta y guardado en depósito el producto de la enajenación —descontados los gastos— para cuando las autoridades francesas lo requirieran. Y no quedó en esto la cosa: enterados de lo hecho por el propio gobernador, los del Consejo de Indias lo aprobaron. Carlos III —a quien dieron cuenta de todo— no. Pero no para dar lugar a una generosidad mayor. Lo que dispuso es que se deshiciera la venta de los nueve negros franceses y que se avisara al gobernador de Cayena de que se encontraban allí a fin de que pudieran devolverse a sus dueños cuando los reclamaran. Eso sí, había que asegurarse expresamente de que no tomarían represalia ninguna contra ellos[436]. Esto también se hacía constar en todos los casos de devolución.

Para tranquilidad del lector añadiré que no todos los gobernantes eran tan rígidos ni lo era Carlos III en todos los casos. (No hay que olvidar que, por aquellas calendas, había Pacto de Familia entre el monarca francés y el español y que Carlos III bien pudo tenerlo presente a la hora de decidir como hemos visto). En 1767, ganaron la Provincia venezolana de Cumaná seis esclavos que procedían de la isla ahora británica de Granada y cuatro de ellos pidieron el bautismo, en tanto que los otros dos advirtieron que ya eran católicos. El gobernador, el coronel don Mateo Gual, en aplicación de la ley, manumitió a los cuatro primeros; no así a los otros dos, que dijo seguían siendo propiedad de un míster Escot que le dijeron era su amo. Por aquellos días, además, el

gobernador británico de Granada, Juan Baptista Blanchard, le había reclamado todos los esclavos granadinos que hubiera en la Provincia de Cumaná. Así que no podía ser más oportuno el suceso. De todas formas, por prudencia, el gobernador español remitió por el momento a los dos esclavos católicos al lugarteniente de la ciudad de San Felipe de Austria, y sometió el asunto al Consejo de Indias; las normas que había aplicado (sendas reales cédulas de 29 de mayo de 1680 y 6 de julio de 1755 y una real orden de 20 de diciembre de 1757) se referían a los esclavos de los territorios de jurisdicción francesa; no a los británicos. Los seis esclavos granadinos, por otra parte, le habían dicho que la razón principal por la que se habían fugado era que Escot no dejaba que sus esclavos *gentiles* se hicieran cristianos ni permitía a los ya católicos asistir a misa los domingos y fiestas de guardar, en los que, de otro lado, les hacía trabajar como otro día cualquiera. (La isla de Granada acababa de pasar de la jurisdicción del Cristianísimo a la de Su Majestad Británica en 1763; no es extraño, por tanto, que abundaran los esclavos católicos). Y, esta vez, ni el Consejo de Indias ni el monarca español dudaron: los gentiles quedaban manumitidos, pero los dos católicos también, porque se les embarazaba el ejercicio de su religión. Y a Blanchard —el gobernador británico de Granada que le había reclamado todos los siervos fugitivos— nada tenía que decirle ni devolverle[437].

Se dirá, y con razón, que, entre los negros procedentes de países *herejes,* seguramente había cundido la voz de que los gobernantes españoles los manumitían si se acogían a su jurisdicción alegando que querían hacerse católicos, máxime teniendo en cuenta que fue un criterio reiterado durante más de dos siglos, y que por eso, al llegar a tierra española, se apresuraban a decir que querían recibir el bautismo católico. Pero alguno de los casos que acabamos de ver no induce a pensar que sucediera siempre así. Los dos esclavos católicos de Granada podían haber ocultado su condición religiosa católica y no habrían tenido problema alguno con su futuro. En cuanto a los de Essequibo, se trataba de un matrimonio con un hijo, y el padre declaró que era guineano y que su amo lo trataba muy bien y lo quería mucho pero que un mulato *español* le había empezado a hablar de la ley de Jesucristo y a instruirlo en ella y que *sólo por conocer a un Dios todopoderoso como lo conocían los españoles había venido a ampararse de Su Majestad Católica*[438].

Caminos hacia la libertad[439]

Ya sabemos que otra forma de manumitirse era ahorrar —aquella parte del jornal que les consentía el amo— y redimirse a sí mismos. En 1765, Lauriano, esclavo que era de la mujer de don Juan Antonio Bazán, compró su libertad por trescientos pesos (precio por cierto muy alto), como tenían convenido. Estaba enfermo y quería seguramente morir en paz[440]. Luego veremos que la esclava María Juana Artaza, propiedad del mismo, se adelantó a decir que estaba dispuesta a que la revendieran en doscientos pesos, con tal que, si los reunía y pagaba, se la manumitiera[441].

¿Y si no lo aceptaba el amo? Ya sabemos que, por real cédula de 21 de junio de 1768, Carlos III decidió que lo tenían que aceptar. Y se aplicó con cierta frecuencia. Fue el caso, por ejemplo, de María Faustina de Urbina, esclava de un vecino de Caracas, a quien el marido —probablemente un negro, a juzgar por el apellido, Juan Miguel Mina— compró la libertad de aquélla por doscientos cincuenta pesos en pleno XVIII[442].

Que era una realidad perceptible, no cabe duda. Por estas fechas, existía junto a San Juan de Puerto Rico el pueblo de San Mateo de Cangrejos, cuyos habitantes —648 hacia 1776— eran negros que habían obtenido la libertad *mediante su industria* y habían conseguido que les dieran aquellas tierras, en las que, aun siendo arenizas, cultivaban cazabe, frijoles, batatas, arroz y otras legumbres, que vendían en la ciudad. Con otros negros de las inmediaciones, habían formado un cuerpo de cazadores que era parte de las Milicias de la isla[443].

> «No son menos dignos de atención los esclavos que se libertan con su industria, pagando a sus amos el precio de su libertad, o porque sus dueños se las conceden en sus testamentos, lo que no es poco frecuente —escribe el benedictino fray Íñigo Abbad, que es quien nos da la noticia anterior—. Estos libertos, faltos de medios para subsistir, suelen arrancharse en los bosques, en donde viven de la pesca y hurtos, o haciendo viajes en las piraguas de contrabando sin conocer juez ni cura que observar su conducta; cuyos perjuicios se evitarían si se les diese una estancia en donde se alimentasen de su trabajo»[444].

Hubo esclavos que aprovecharon la expulsión de los jesuitas y la venta que se hizo de ellos para obtener *carta de libertad,* generalmente pagando lo que se pedía por ellos. En el Perú, el virrey lo contempló explícitamente: los esclavos exjesuíticos podían buscar amo o comprar la libertad. Que es lo que hicieron Mauricia de los Santos, esclava negra criolla de la hacienda de Villa[445], y Petronila, de Salta, quien se rescató a sí misma por cincuenta pesos[446].

Ciertamente, la liberación estaba al alcance de los que valían menos, por razones obvias. En Corrientes, Río de la Plata, el negro Julián del Cecuestro y su esposa, Agustina, fueron tasados en cuatrocientos pesos, cantidad muy alejada de lo que podían reunir. Así que recurrieron; valían mucho menos, alegó Julián. Los defensores de Temporalidades se dieron cuenta de que la petición podía ser *maliciosa*. Pero ordenaron retasarlos y resultaron en la mitad; así que Julián pagó los doscientos pesos y quedaron libres[447].

Claro está que también sirvió —la expulsión— para dar ocasión a circunstancias especiales, sobre las que no era fácil discernir. El negro Sipriano, por ejemplo, capataz de la estancia del Rincón de la Luna, en la jurisdicción de la rioplatense ciudad de San Juan de Vera de las Siete Corrientes, alegó en 1771 que no era esclavo de los jesuitas, sino que había sido cautivo de los indios mocobíes desde su niñez, y liberado de esa servidumbre cuando don Felipe de Ceballos penetró con un tercio de Milicias en el Chaco. Y se le dio la libertad. El gobernador de Buenos Aires, debidamente asesorado, llegó a la conclusión de que, a raíz del extrañamiento, Sipriano pudo esconderse en los montes y, en vez de hacerlo, prefirió decir lo que dijo[448], que parecía más digno.

Y es que bastantes esclavos jesuíticos aprovecharon la expulsión de sus amos para huir (aunque los más volvieron al redil por las buenas o por las malas; no tenían dónde acogerse). En los días que siguieron al extrañamiento de los jesuitas, había tal ambiente de fuga de esclavos, que el gobernador del Tucumán rioplatense, Fernández Campero, hubo de hacer una porción de grillos de enorme tamaño, que hacían imposible todo movimiento, y otra porción de esposas, alegando que eran *para los esclavos de los jesuitas,* siendo así que los preparaba para unos cuantos *españoles* que se le habían soliviantado[449].

En el caso de que la concedieran los amos, la manumisión podía obedecer a razones sumamente diversas, y no sólo sexuales. A veces se

debía a razones de estricta caridad, si no agradecimiento. Doña Ana Cifuentes, de Lima, hizo testamento en 1740 en virtud del cual, a su muerte, su esclava Prudencia, *sambita,* tenía que servir durante dos años a doña Teresa Revuelta, pasados los cuales, si la había servido bien, quedaría libre, en tanto que su hijo Remigio, un mulatillo, se vendería por cien pesos, que pasarían al cúmulo de los bienes de la herencia[450]. En el fondo, esto último bien pudo ser una manera de dar posibilidad a la madre de redimir al hijo por un precio muy bajo.

Pero es más enjundioso el caso del negro congo Francisco Herbao, que fue libre porque su amo lo había manumitido en el testamento, y eso —explicaba el negro— porque le había servido más de treinta años sin haberle dado el menor motivo de disgusto[451]; aunque lo que el testamento expresaba era otra razón, no menos agradecida:

> «Después de Dios, a este criado le debí la vida en el conflicto del terremoto general que padeció esta ciudad [de Lima en 1746], pues, si no hubiera sido por su fidelidad y animosa diligencia, hubiera peresido en aquella ocasión»[452].

Por su parte, el obispo de Arequipa don Diego Salguero dispuso en 1765 que su esclavo Vicente, de 23 años, «negro de buena cara», que se había criado en el servicio y poder del prelado desde su mismo nacimiento, quedara libre cuando él muriera, y eso «por el mucho amor que le tengo y en remuneración de la fidelidad con que ha servídome».

Podría pensarse, por esto, que es lo menos que podía hacer. Pero es que justamente eso —que era lo menos que podía hacer— es lo que pensaba el obispo: con la libertad —escribía—,

> «aún no le remunero ni pago el servicio que me ha hecho y la obligación en que me constituyo, y confieso le debo acciones y méritos de mayores agradecimientos que el que le muestro con esta libertad».

Vicente le había asegurado que, una vez libre, pasaría a servir a la iglesia de San Roque de Córdoba de Tucumán, santo por el que sentía especial devoción. Pero el prelado no se permitía siquiera comprometerle a que lo cumpliese. «Si quiere, como ahora dice,» pasar allí

y dedicarse a coser o remendar ornamentos, para lo que es muy hábil, será menester que los padres bethlemitas le den sitio en el que pueda edificarse una casa[453].

No eran casos excepcionales; la frecuencia de las manumisiones fue, siempre y por doquier, muy grande, incluso en territorios propicios para el sistema de plantaciones, como Puerto Rico. Aquí, la población esclava no llegó nunca a ser principal y sí, en cambio, la de mulatos libres, consecuencia sin duda de la frecuencia de la manumisión. Lo dicen a las claras los censos de la población de la isla[454]:

Año	Blancos	Mulatos libres	Negros libres	Esclavos	Total
1794	30.000	?	?	17.500	?
1802	78.281	55.164	16.414	13.333	163.192
1812	85.662	63.983	15.833	17.536	183.014
1820	102.432	86.269	20.191	21.730	230.622
1827	150.311	95.430	25.057	31.874	302.672
1830	162.311	100.430	26.857	34.240	323.838
1836	188.869	101.275	25.124	41.818	357.086

Por otra parte, la esclavitud se abolió en 1873. Respecto a Cuba —donde sobrevivió hasta 1880[455]—, la observación conjunta de las cifras de libres de color y esclavos existentes en el momento de ser censados, más la de esclavos importados desde el censo anterior, obliga a afirmar que todo este último aumento fue anulado con creces por las manumisiones, y eso hasta el punto de que, para que cuadren las cifras, hay que suponer además que había una muy alta mortalidad de esclavos (sin olvidar errores que debió haber en los recuentos):

Año	Mestizos, mulatos y negros libres		Esclavos		Esclavos importados desde el censo anterior[456]
	existentes	+/-	existentes	+/-	
1841	152.838		436.495		
1846	149.226	-3.612	323.759	-112.736	23.800
1850	171.733	+22.507	322.519	-1.240	14.300
1860	189.848	+18.115	367.350	+44.831	133.332
1869	238.927	+49.079	363.288	-4.062	51.120

La verdad es que las cifras no se explican por sí solas: entre 1851 y 1860 (que es la década de que tenemos datos más completos), hubo un aumento de 18.115 libres y de 44.831 esclavos, o sea, 62.946 personas, siendo así que los introducidos debieron ser 133.332. ¿A dónde fue la diferencia (70.386)? Si, entre los libertos dichos, no se cuentan los coartados[457], y si vale el cálculo de que éstos debieron acercarse al uno por cien del total de esclavos al año[458], o sea, a unas treinta mil personas en toda la década, hay que pensar en una mortalidad de cuarenta mil esclavos: algo más de otro uno por cien anual. Entre ambas fechas, 1851-1860, los manumitidos —por cualquier título— se situarían, por tanto, en unas ochenta mil personas, de un grupo que se mantuvo en torno a las trescientas mil almas. No hace falta insistir en lo aleatorio de este cálculo, que, entre otras cosas, depende de la fiabilidad de las estadísticas —que es escasa— y, además, de la duda sobre si los coartados fueron incluidos en 1860 entre los libres o entre los esclavos. Pero sí es suficiente como para decir que los manumitidos debían ser al año uno o dos de cada cien y que, sonando esto a poco, era, no obstante, una suerte de renta que, por acumulación, año tras año, y unida a la mortalidad, exigía una constante renovación con nuevas compras, si no querían que el grupo esclavo desapareciera. De facto, cuando las adquisiciones no fueron posibles porque se prohibió la trata, el grupo esclavo acabó por desaparecer.

Pero no echemos las campanas al vuelo: comprar la propia libertad era costoso incluso para los que valían menos. Don Juan Antonio de Mier y Campa sólo valoró en cien pesos a su esclavo Cayetano Mejía, que debía haber superado los setenta años en 1750 y trabajaba para él en la hacienda de San Augustín, en Río Flores, Audiencia de Guadalajara, en la Nueva España. Y el mayordomo de la hacienda tuvo la pulcritud de irle reconociendo en un papel lo que iba pagando. La relación es —en su poquedad— impresionante; porque el lector no puede evitar que palpiten tras ella los esfuerzos que hubo de suponer cada pago, a lo largo de seis años de vida anciana ya:

«Cuenta de que desde hoy treinta y uno de Mayo de 1750 añ*o*s entrega Cayetano Mejía en cuenta de su libertad es lo siguiente.

»En d*ic*ho día entrego ocho guajolotas[459], a 6 ra [¿]___________ 6p

»En 2 de junio entregó dos boeyes q*ue* ha*n*
importado____ 10p

»En 13 de julio entregó cincuenta y una cabras de vientre y cincuenta y un chivos de gruesa y una oveja que importan______ 5p 3
»En 10 de marzo de 1752 le abono por diecisiete fanegas y seis almudes de maíz que en Guajuquilla entregó Nicolás de la Torre a Isidro Ferros [¿] por su cuenta______ 8p 6

82p 1

»En 6 de mayo de 1754 años le di una fanega de maíz que pagará en chivos
»En 5 de septiembre de 1754 años le abono por siete capones, seis gallinas y diez y siete pollos que entregó______ 6p 2
»En 12 de dicho le abono que entregó en gallinas cuatro pesos y 5 reales______ 4p 5
»En 11 de octubre le abono que entregó en gallinas tres pesos y cuatro rs______ 3p 4
»En 21 de noviembre le abono que entregó de pollos______ 1p
»En 12 de agosto de 1755 años le abono tres pesos y cuatro reales que entregó de gallinas______ 3p 4
»En 16 de diciembre le cargo de aguardiente y asúcar»[460].

También, los problemas de la manumisión[461]

Pues bien, el propietario murió y su heredero —don José Antonio de Mier y Campa— no dio valor a ese papel. El que lo había escrito no era el mayordomo, sino un escribiente, que, además, había dilapidado el caudal del finado; de suerte que lo más probable era que hubiese malgastado también lo que le había ido dando Cayetano. El cual, por otra parte, no era esclavo de don Juan Antonio, sino de don Fernando, hermano de éste.

Todo estaba, por tanto, contra el esclavo. En realidad, el tal don José Antonio de Mier no lo empleaba apenas; el siervo era ya un viejo de más de ochenta años y lo único que le ordenaba hacer era un poco de jabón por el tiempo de las matanzas. Pero, si dejaba que se le fuera así, por virtud de un papel cualquiera, sentaba un mal ejemplo que podía dejarle a él —al heredero— sin esclavos ni hacienda.

El caso de Cayetano acabó bien; el procurador de pobres le hizo un escrito de denuncia que presentó en la Audiencia de Guadalajara,

donde le dieron la razón y sentenciaron a su favor. Consideraron bueno el papel donde el mayordomo o escribiente —lo que fuera— había consignado los pagos y no pararon mientes en lo demás que alegaba don José Antonio. Quien evitó el cumplimiento de la sentencia pero se le obligó a aceptarla. Corría ya el año 1766[462].

Y es que las manumisiones de obligación moral o agradecimiento, que hemos visto, generaban problemas; no todo era buena voluntad. Al fin y a la postre, esas liberaciones suponían una pérdida económica para los herederos, que no siempre se avenían de grado. María Josefa Olivares, morena criolla de Chancay, en el Perú, fue manumitida por doña María de Miranda, para cuando ésta falleciera, con tal que continuase al servicio del viudo, don Ignacio Olivares (aunque ella alegaba —y esto es fundamental— que no había continuado sirviéndole por obligación, sino por gratitud). Según ella, don Ignacio también dejó constancia de que debía ser manumitida cuando él muriese. Así que fue manumitida dos veces.

Pero, según los herederos, lo que ocurrió es que no cumplió la condición que le puso doña María —de servir a su esposo hasta que éste muriera—, sino que huyó y por eso hubo de ser capturada y fue vendida a don Cristóbal de Olivares, hijo del matrimonio de que hablamos; aunque no se aclaró por qué, en tal caso, era libre realmente en 1759.

Y, en el ínterim —entre el fallecimiento de doña María y el de don Ignacio—, tuvo seis hijos. Que eran libres si la primera manumisión fue buena y esclavos si sólo lo fue la segunda.

Difícil disyuntiva para los jueces. El pleito estaba ya en marcha en 1759 (cuando lo conocimos) y seguía sin resolverse en 1763. En 1761, se sentenció contra la esclava. O a medias: ella era ciertamente libre, pero esclavos aquellos seis hijos (y no los otros dos que tuvo después de que muriera don Ignacio). Pero ella, en consecuencia, reclamó a los amos de aquéllos el coste de los alimentos que les había dado durante aquellos años en que debían haber vivido a expensas de sus dueños...[463].

Dijimos, de los mulatos María Antonia y Martín Hermenegildo, nacidos entre 1735 y 1741, que dispuso su amo y padre que se les manumitiera cuando cumplieran veinte años. Pues bien, murió. Y la hija legítima y heredera de don Francisco de Acosta —el padre— falleció también antes de que cumplieran esa edad. Y el viudo de ésta, don Antonio Cirilo de Morales, enajenó nuevamente a María Antonia (Martín Hermenegildo había muerto) poniéndola en poder de don Miguel de

Chávarri, quien, amparado probablemente en que pasó a vivir de Concepción de Chile a Lima, donde nadie conocía la historia, aprovechó para revender a la esclava sin advertir la servidumbre —por llamarla así— que tenía la propiedad (el deber de manumitirla a los veinte años).

Aún pasó por dos manos más: hasta que el último amo, el alférez real de Lima don Francisco Lezcano y su esposa —doña María Cipriana Hurtado y Puente— quisieron quitársela de encima (quizá porque les dijo el derecho que le asistía, quizá porque había engendrado una hija y pensaban que *mataba a sus hijos*) y *le mandaron buscar amo,* según costumbre; circunstancia que María Antonia aprovechó para acudir a la Audiencia y reclamar la libertad. Ante lo cual, claro está, los tres propietarios últimos exigieron que se les demostrara que el testamento decía aquello y que, si se probaba, se les devolviera el dinero. Cosa harto difícil pasados los cuatro años que habían transcurrido entre la venta —en realidad, engañosa— que había hecho Chávarri y el momento de la exigencia de la libertad[464].

El asunto seguía sin sentenciarse cinco años más tarde, en 1767. En esta fecha, el 6 de octubre, María Antonia había obtenido carta de libertad. Pero se había complicado el asunto de su hija. Según la ley, si ella la había concebido siendo libre, era la niña libre. Pero el problema estaba en que la había tenido cumplidos ya los veinte años pero antes de que se le concediera realmente la manumisión. Y, de otro lado, estaba la acusación de que mataba a sus hijos; acusación sostenida nada menos que por el alférez real de la ciudad, persona considerada *de respeto*. Don Francisco Lezcano, en efecto, había pedido francamente que se le confiara la niña por esa razón, a fin de asegurar su supervivencia. Y así se acordó en la Audiencia en 1764, con la condición, sin embargo, de que, si la mulata era declarada libre —como sucedió en 1767—, tendría que devolver la hija a la madre.

Pero luego vinieron recursos sin fin, incluso de la viuda de Lezcano, cuando el alférez real murió[465].

Y algo de lo mismo le sucedió a José de la Trinidad, negro esclavo limeño. Por particular devoción, su amo lo legó a la iglesia de Nuestra Señora del Patrocinio. Pero su voluntad no se cumplió, cuando le sobrevino la muerte, sino que fue vendido, y eso que tenía una pierna hinchada y valía, por eso, poco[466].

En fin, María de la Cruz y Arce, morena esclava, y un hijo suyo recién nacido, mulatillo, fueron vendidos hacia 1758 en Chile con la expresa condición de que, cuando se le diesen al comprador los pesos que pagaba

por ellos en ese momento —trescientos—, tanto si era por nueva compraventa como si era por libertad, el nuevo amo —ama en este caso— tendría que aceptarlos. Pero en Lima valía más en 1768, diez años después, y la dueña quería venderla ahora —sólo a la madre— por quinientos[467].

A veces, la voluntad del propietario iba y venía —como, por lo demás, suele suceder en la vida— y eso daba lugar a problemas jurídicos importantes, si no irresolubles, en este tipo de legados que lesionaban intereses terceros. En Carrión de Velasco de Guaura, en el Perú, aquel don Laureano Garrido, presbítero, quiso manumitir a sus hijos naturales, habidos con esclavas; pero no se le ocurrió mejor cosa que redactar sucesivamente un testamento, un poder, otro testamento y una carta que lo modificaba. El poder para cumplir el primer testamento, lo extendió en 1758 a favor de su hermano Miguel, jesuita, y de su sobrino y heredero don Félix, nombrándolos albaceas. Pero, en mayo de 1766, escribió la carta donde modificaba el testamento y manumitía a sus hijos y a la madre de uno de ellos. Y, en agosto inmediato, redactó nuevamente testamento sin decir nada de lo dicho acerca de los esclavos. De manera que don Félix, el sobrino heredero, pudo afirmar que la carta manumisora quedaba anulada. Y, en principio, en la Audiencia de Lima se le dio la razón: lo que estaba en vigor era el último testamento, por una parte, y, por otra, el poder a favor de los albaceas, para que lo fueran[468].

Y el caso es que el asunto afectaba a más gente; porque, por la misma regla de tres, también pretendía quedar manumitido, y con una chacarita que cultivar, el esclavo pardo Juan Antonio Garrido, que lo había sido del propio don Laureano[469].

Algunas veces, impedir la manumisión o el cambio de dueño que pretendía el esclavo o la esclava se convertía en cuestión de principios. En 1765, una zamba libre (sin duda liberta, porque tenía una hija esclava) llamada Juana María Ibáñez recurrió a la Audiencia de Lima porque quería procurar la libertad de su hija por el mal tratamiento que le daba doña María Josefa Negreiros, esposa del escribano don Valentín de Torres, y hete aquí que doña María Josefa pedía por la esclava más de lo que le había costado. Había pagado trescientos pesos y quería venderla por quinientos y, además, fuera de Lima, siendo así que la propia esclava le ofrecía los trescientos que había costado. La zamba libre y la hija esclava ya habían recurrido a la Audiencia y les habían dado la razón, pero la de Negreiros persistía en su intento. Así que acudieron de nuevo.

La dueña no cejaba en su empeño de venderla más cara y, además, pidió fiador por los jornales que, con esto, desde que la esclava se le fue de casa, dejaba de traerle.

La esclava, María Natividad Martel, alegaba los malos tratos de su ama, y ésta en cambio aducía razones de moral. Natividad llevaba una vida *lisensiosa* y había que terminar con ello; tenía noticia además de que estaba encinta y no cabía consentir que ocultara a su hijo, como era de temer. Por esos mismos días, se había peleado a golpes con una esclava de la condesa de las Lagunas por las relaciones que mantenía con el marido de aquélla.

Sólo así se comprende que, incluso cuando Natividad logró fiadora de los jornales —doña Feliciana Rotalde—, lo rechazara el ama porque doña Feliciana carecía de la autorización del marido.

Por fin, la zamba libre, madre de María Natividad —Juana María Ibáñez—, y su marido salieron fiadores de los jornales. Pero la dueña respondió —o su procurador— con una dureza «social» infinita: adujo que tampoco procedía admitir semejantes fiadores porque «la negra Juana María en su traje más recomienda lástima que la seguridad de una fianza [y] el negro su marido se ejercita de alquilado con tan mala versación que sirve poco y adeuda mucho, variando continuamente de amos y dejando en cada uno de ellos un acreedor»[470].

Consiguieron quien la comprara por cuatrocientos. Pero la dueña, terne en los quinientos[471].

Esto quiere decir que la resistencia a *dar papel de venta* o *carta de libertad* a los esclavos que querían emanciparse de sus dueños concretos de una de esas dos formas —pasando a otro amo o por manumisión— tenía con frecuencia una razón pedagógica, si queremos llamarla así. El propietario pretendía corregir el comportamiento del esclavo, cuyo mal ejemplo aumentaba si se le daba además una u otra forma de libertad. Tampoco puede entenderse de otro modo (aparte de que se nos dice expresamente) lo que les sucedió a dos mulatas limeñas que atendían por Marcela y María de las Nieves Mena y eran de doña Josefa de Mena. Ellas decían que las odiaba y maltrataba, y el ama, que eran pura insolencia; el colmo había sido que *no se habían enlutado* por la muerte de un hijo de la dueña. En que se fueran, parecían estar de acuerdo las tres y, de hecho, la dueña las había echado de casa para que buscaran otro amo. Pero pedía por Marcela 450 pesos y por María

de las Nieves quinientos, siendo así que Marcela era anciana y María de las Nieves carecía de habilidades, que era lo que solía hacer —con la edad y la salud— que una esclava alcanzara buen precio. Era, por tanto, una situación singular: estaban fuera de la casa, acogidas a la protección de los jueces, a quienes habían apelado para que se hiciera peritación de ellas mismas, porque el ama las había puesto en una situación irresoluble. O alcanzaban aquellos precios o tenían que regresar a casa de la dueña con la cabeza gacha. Que era un modo de conseguir lo que, en definitiva, pretendía la dueña: humillar su insolencia[472].

No insolencia, sino una singular interpretación del derecho que se otorgaba a no pocos esclavos a cultivar un corro de tierras o a ahorrar —con vistas o no a manumitirse— revela por lo demás un suceso habido en el valle venezolano de Macagua en 1782. José de los Santos, que era esclavo de la obra pía de Nuestra Señora de la Candelaria (o sea, que la institución era el propietario), obtuvo permiso del mayordomo para hacer lo que hizo, que fue plantar junto a la hacienda, en terreno de la obra pía, y aprovechando los sábados por la tarde y los domingos, más de 780 árboles de cacao, con sus correspondientes bucares (otro árbol que solía plantarse junto a aquéllos para protegerlos del sol), y más de mil pies de plátano.

Lo había hecho expresamente «con el fin de libertarse». Sus padres y otros esclavos lo habían conseguido ya de ese modo. Pero a él no le valió. Aprovechó la visita pastoral del obispo para planteárselo. Y el obispo, en efecto, accedió y ordenó que se justipreciase lo plantado. Se hizo así y se cifraron en trescientos treinta pesos. Pero el mayordomo de la parroquia puso el grito en el cielo: «Hasta ahora no había oído —dijo— que con los haberes del propio señor sea permitido libertarse ningún esclavo». El siervo se había limitado a introducir mejoras en la hacienda. Y eso era muy distinto de tener esas mejoras por peculio propio. Por semejante camino, pronto iba a desaparecer la obra pía. Llegó de esta forma el asunto al juez provisor y vicario general del Obispado y éste falló a favor de la hacienda. Al esclavo sólo se le daría «alguna gratificación para vestuario» y no se dejaría, en adelante, que hiciera ningún siervo plantación de ese tipo, en provecho propio[473].

Era un ejemplo de la arbitrariedad a que estaban sometidas aquellas gentes, para bien y para mal. Ya hemos visto que otros habían ganado la libertad por el mismo medio.

IV. EL CASO DE ESPAÑA[474]

¿Y España?

Hagamos un inciso: todo lo dicho, en América. ¿Y en la otra banda del océano? En cuanto a los esclavos adquiridos por compra —fueran negros estrictos o mulatos—, su número había descendido claramente desde el siglo XVII y sobre todo lo hizo con la guerra contra Inglaterra de 1762, hasta quedar reducidos a una expresión mínima: desde que terminó la Reconquista en 1492, las zonas de mayor presencia negra en España habían sido los Reinos de Andalucía, el de Valencia y Madrid[475]; pero en el último tercio del XVIII quedó circunscrita casi a Cádiz y su entorno y a unas pocas personas (proceso que también se dio en algún lugar de América por esos mismos años[476]).

En la España europea, era un grupo en declive. Había tenido su tiempo de esplendor, si tal cabe llamarlo, casi rigurosamente entre 1662 y 1699. Pero, yugulado el tráfico de hombres como el de lo demás por la guerra de Sucesión a la Corona de España a comienzos del siglo XVIII, sólo se había recuperado en parte desde 1715. Estuvo en auge nuevamente entre 1733 y 1740, para entrar desde entonces en franca y llana decadencia. De la que no la salvó, por dicha, tampoco la creación de la Compañía gaditana de Negros que se constituyó en 1765 para impulsar el tráfico. Los treinta esclavos que murieron en San Marcos de Jerez entre 1700 y 1799, los confirmados y los bautizados en Cádiz en esos mismos años —esclavos también— se distribuyen de este modo, por décadas, y permiten corroborar e ilustrar esas conclusiones[477]:

	Esclavos muertos en San Marcos de Jerez	% de los confirmados en Cádiz	Esclavos bautizados en Cádiz
1700-1709	14	9,0	573
1710-1719	3	2,7	530
1720-1729	7	2,3	413
1730-1739	1	3,8	1.273
1740-1749	2	2,0	134
1750-1759	1	0,6	200
1760-1769	0	0,5	59
1770-1779	1	0,4	52
1780-1789	0	0,2	65
1790-1799	1	0,0	9

Sin duda, es demasiado generoso decir que la esclavitud casi había desaparecido de Cádiz al acabar el siglo XVIII. Aún abundaban los esclavos en el padrón de 1817 y no faltan manumisiones en los años veinte del XIX[478]. Pero eran pocos.

En todo caso, también desde siglos atrás, los esclavos y las esclavas formaban parte, y parte íntima, de la vida cotidiana de la ciudad y de su entorno. El comerciante saboyano Raimundo de Lantery nos los descubre durante el último cuarto del siglo XVII como algo familiar (de su propia familia y las de sus amigos, gente por lo general dedicada al comercio o a la navegación o a las dos cosas, algunos a la Iglesia). De don Fernando Carlos Montellanos («que fue capitán del Patache de la Margarita, [...] caballero de mucho respeto en Cádiz y se lo hacía tener *que era guapo sin suelo,* como dicen, y había muy pocos meses que había venido en la flota de Nueva España, adonde fue por veedor de ella»[479]) nos asegura que vivía con su madre y hermana, «todas santas y muy timoratas, en cuya casa no se trataba más que de virtud, y dos mulatas que habían nacido en la casa, una esclava y un esclavo mulato»[480]. Y del mercader y caballero genovés don Juan Bernardo Grasso, que tenía en la suya, para servirle, «un mocito [medio pariente] [...] quien le asistía solamente a vestir; después, a la despensa, un negro casado en casa con una negra suya llamada Francisca, quienes tenían cuando entré dos hijos, uno varón y otro hembra»[481].

El mismo Lantery contaba en 1673 con un turco, que le servía de criado[482], y dos años después, cuando nació su hijo Antonio, compró

«una negra que tenía leche fresca»[483]. De suerte que, cuando le sobrevinieron los apuros que de dinero padeció en 1680, se encontraba cargado «con muchas obligaciones de mujer, cuatro hijos, suegra, esclavo, esclava y los demás adherentes de servicio de casa»[484].

Entre la clerecía, por su parte, halla a un Juan del Pópulo, de quien dice confusamente «que era un negro coronado gracioso que asistía en dicha capilla [de la Virgen del Pópulo], que dicen era esclavo de dicha N*ues*tra Señora», a la sazón servida por el gran predicador don Juan de Ávila[485].

A los más se les halla en funciones domésticas, como la de aquel mulato del Puerto de Santa María, «guapo esclavo»[486], que era propiedad de doña Leonor de Enciso, «señora de la primera nobleza de ese lugar, pero me parece con pocos haberes»[487], al que encontramos vigilando un *andamio* desde el que sus amos habían de contemplar una corrida de toros en 1673[488].

Al propio Juan del Pópulo lo empleaba don Juan de Ávila en cobrar los alquileres de las casas de su hermana doña Guiomar[489], aparte del servicio que hiciera en la capilla. Y el negro que Lantery compró en 1687 iba destinado a servir de avío a su hijo José, que partía para Marsella y Saboya; tanto que, «reparando que era muy grande para [que] mi hijo lo pudiese sujetar, lo troqué por un pequeño que había comprado don Francisco Sáenz Zuazo. Y lo vestí de librea y se lo entregué para que lo asistiese»[490].

Sería luego igual, durante el siglo XVIII, a juzgar por las menciones que se hacen en los libros sacramentales de San Marcos de Jerez. Sólo aluden a la función de siete esclavos; pero no dejan duda: definen como *criadas* a tres de ellos, a otra como *doncella* de doña Ana María de Villavicencio, afirman de otra más *que servía* a don Lorenzo de Figueroa Ponce de León, y añaden un *criado* y un *cochero*[491].

La consideración humana y social de «esa canalla»

No faltan los testimonios de buen trato. El propio Grasso «quería y estimaba a dichos negritos [los que tenía en su casa] como si fueran hijos suyos, [a] quienes besaba y abrazaba con el mayor cariño del mundo»[492].

Queda incluso la impresión de que la forma de tratarlos era semejante a la que recibían los hombres libres que desempeñaban también funciones domésticas, hasta el punto de que, por eso, se suscitaban las mismas contrariedades que pudiera provocar el comportamiento de cualquier otro servidor, inferior socialmente pero libre, a quien, por tanto, hubiese que soportar. En aquella corrida de 1673, el mulato guapo del Puerto no vigiló el andamio como era menester y se subió a él más gente de la debida; «me enfadé con el mulato —nos cuenta Lantery— [...] yo quedé muy sentido del cuento contra el mulato —insiste—, que aunque don Fernando [Montellanos, yerno, entiendo, de doña Leonor la propietaria] le riñó y le envió enhoramala, no me excusó el desaire, con que no quise ver semejantes fiestas en adelante por no exponerme a semejantes lances»[493]. Luego, en 1685, cuando Lantery decidió retornar a Saboya —que no lo hizo—,

> «las tres negras que tenía en casa, que eran madre y dos hijas suyas, niñas todavía, no quisieron ir; que harto pesar me dieron, pero no las quise forzar. [...] las vendí de picado, porque no se quisieron embarcar con la familia, y de bozales no tuvieron libertad; que si ellas se embarcan y ponen los pies en Francia, y gritan viva Francia, no pueden ser ya esclavas, que así son los privilegios de Francia, que por eso antiguamente se llamaban francos»[494].

¿Significa esto que nos hallamos ante un grupo el reconocimiento de cuya dignidad deja poco o nada que desear? Desde luego que no. La consideración humana, individual, no digo aún la social, no era buena. Lantery mismo habla de ellos de forma reiteradamente despectiva, como de *esa canalla,* pero no por su condición social o jurídica, sino por su talante, que juzga desleal («después —dice de los de don Juan Bernardo Grasso— le dieron el pago que acostumbra toda esa canalla»[495]).

Más bien nos encontramos ante unas gentes cuya conciencia de sí mismos dependía sobremanera del reconocimiento que hallaran en los otros. María Josefa Dominga, una esclava entre tantas, pero a quien conocemos por su nombre y su cuerpo, procedía de Inglaterra, donde la compró en 1777 y de donde la trajo el capitán Ricardo Strange, por encargo de un comerciante a quien había dado tal comisión don Tomás Juan Arriete, avecindado en Cádiz como Strange. No sabemos dónde

nació; sólo que podía entonces tener dieciséis o diecisiete años y que era de color negro, de regular estatura, con señales de viruelas, nariz chata, un lunar en la sien derecha y otro un poco más abajo»[496]. Y que a la sazón se llamaba Sucky. Nombre que ya había perdido por el otro, el de María Josefa —la habrían bautizado— en 1783, cuando Arriete la enajenó. Sólo que entonces ya contaba con una hija de dos semanas, que vendió Arriete, con la madre, al alférez de las Milicias Urbanas don José Antonio de Huertas. De la hija no hay ya mención, sin embargo, once meses después, cuando Huertas vende a María a don Francisco Martí. Luego, las ventas de la madre se suceden: pasa a ser propiedad de don Juan Antonio Imbrechts en 1792, y de doña Manuela Danglada en 1794, y del comerciante don Juan Antonio Cazazo de la Peña en 1795. Quien la manumite por fin en 1798[497].

¿Un trajín singular y poco común, el de esta mujer? La naturaleza de los 33 negros, libertinos o esclavos, que la hicieron constar cuando se elaboró el padrón de Cádiz de 1773 induce a asegurar que también eran ellos gentes asendereadas, traídas y llevadas por la geografía regional y también por la atlántica: siete se declararon naturales de Cádiz, dos de Sanlúcar y Sevilla y otro más se confiesa vagamente *de España;* hay que suponerlos nacidos de familias ya esclavas pero relativamente arraigadas en el entorno gaditano, sin duda porque lo debían de estar sus dueños. Pero otros procedían de lugares un poco más lejanos (un par de ellos de Portugal, de Orleáns otros tantos), del tráfico marítimo inequívocamente (así los dos de Cabo Verde, otros tantos de Martinica, uno de Curaçao, dos *de América* sin más y otros tantos de Cartagena de Indias, y dos más de La Habana y Lima). No faltaban, en fin, algunos cuya naturaleza inducía a pensar que se trataba de personas cazadas en sus tribus y sometidas a esclavitud por primera vez (así los cuatro de Guinea y los tres del Congo y acaso el de Nueva Guinea).

Mujeres y criadas principalmente, otro comportamiento que llama la atención es el sexual. En la parroquia jerezana de San Marcos tan sólo se levantó acta de un matrimonio de esclavos entre 1672 y 1798: durante ciento veintisiete años[498].

Quienes —Micaela y Juan José— no debieron de tener hijos si es que permanecieron allí. Porque los dos únicos hijos de esclava que se bautizaron en la misma parroquia entre 1718 y 1829 lo fueron de padre

desconocido[499]: exactamente igual —advirtámoslo— que lo eran los cónyuges que acabo de nombrar.

¿Peculiaridad de una muestra luenga pero insuficiente, ésta de una sola parroquia donde a lo mejor no abundaban los esclavos? En absoluto. Entre 1693 y 1834 se anotó allí la defunción de treinta, de los que veintidós eran mujeres[500]. Y en los bautismos registrados en toda la ciudad de Cádiz entre 1775 y 1800, todos sin excepción los que aparecen como «hijo de esclava» no hacen mención del padre: son hijos ilegítimos. Los muy pocos negros o negras que tuvieron un hijo legítimo entre esas fechas eran libres[501]. En la ocasión que veremos de 1770, hablando sobre un negro concreto, en el Consulado de Cádiz se barajaba como natural la probabilidad de que fuese ilegítimo. Lo que, por otra parte, no era sino continuación de lo que se creía que ocurría en las Indias, donde «mestizos y mulatos [...] son los hijos de españoles y negras o indias, por lo común ilegítimos»[502].

A veces, ese comportamiento propiciaba una cierta apariencia de frialdad ante el hecho. En 1796, el comerciante don José Romero de Elías hace recluir en las Recogidas de Cádiz a María del Carmen, mujer *de color moreno*[503], «una negra esclava de estado honesto q*u*e por la fragilidad humana ha resultado hallarse embarazada». Desea recluirla para «ocultarla de las gentes y evitar el escándalo q*u*e se puede seguir entre los demás criados» y pide que la guarden «por el tiempo necesario»[504]. Que fueron ocho meses. Precisamente. Transcurridos los cuales, y convencida, dice, la esposa de Romero de que la esclava «se halla en la presente enmendada y contenida de todos sus defectos», acuerda con su marido sacarla de aquel recogimiento «y darle destino acomodada a n*uest*ro modo de pensar»[505]. ¿Qué harían? ¿Y el niño?, ¿murió?

En todo caso, ¿están ligados esos comportamientos a la condición social y jurídica, y sobre todo afectiva, al trato y la consideración cotidianas, en el sentido de que aquello fuera consecuencia de esto?

Es más que verosímil, y no por conclusión apresurada y fácil, sino por mera psicología, que las tendencias éticas dependieran, en parte, de las funciones —éticas asimismo— que les asignaran los amos. Por lo menos, de las funciones que se les atribuían de manera habitual.

Intentaré explicar lo que quiero decir. En 1686, en Cádiz, el comerciante don Juan Durasso agredió a don Juan Bautista Reina, comerciante también, por ciertos desacuerdos, y, como éste se defendió, un

mulato que traía consigo el tal Durasso le tiró a Reina una estocada en el pescuezo[506]; «Durasso —contó Lantery— echó al tal mulato del lugar, como echándole las culpas a él de lo sucedido, cuando pocos días antes había publicado que lo había traído para que matase a Reina»: justo como al año siguiente haría el holandés Juan Bautista Vanherten contra su paisano Abraham de Meyer, que no quería seguir en sus negocios. «Y fue que, andando con él hacia su casa por forma de cortejarle, tenía apalabrado a su mulato (que traía por lacayo), que haciéndole señas lo cogiese por detrás y lo abrazase, y tuviese los brazos mientras él le cortaba la cara a su salvo, como lo ejecutó»[507].

Y lo otro que se adivina: en 1798, a las ocho de la noche de un día de los últimos de julio, en Cádiz y en su casa, y por orden del conde de Cumbre Hermosa ejecutada por su ayudante don Esteban Luquián, fue detenida —y llevada como aquella otra a las Recogidas— la negrita Catalina Antonia, miembro de una de «las familias de los negros que fueron auxiliares de la isla de S*an*to Domingo» y que habían pasado a residir aquí cuando Carlos IV hubo de ceder la parte española de la isla a los franceses, por la paz de Basilea, en 1796[508]. Es posible que hubiera mantenido relación, no sabemos de qué naturaleza, con una máxima autoridad del ejército y que acaso por ello parase en el hospicio. La detención de la madre, explicaba luego su hija Victoria Adelaida (sin lugar a dudas por una mano ajena que redactó el escrito), había dejado a ésta

> «envuelta en el mayor desconsuelo, pues faltándole su abrigo, queda expuesta su corta edad a todos los desastres q*u*e su agitada imaginación le representa día y noche anegándola en continuo llanto. Si algún rato le permite la pena discurrir sobre la causa de la opresión de su madre quisiera presumir fuese a influencia de mi se*ño*ra la Generala, pero esta idea se desvanece [por] constarle hace más de un año desde que salió del Hospicio no haber tenido comunicación con su esposo y sí le da margen a sospechar la exponente que estos procedimientos sean fomentados de los resentimientos particulares del mencionado d*o*n Esteban porque habiendo éste solicitado infinitas veces a la mencionada su madre, le cediese enteramente la posesión de su hija, y habérsela rehusado otras tantas a causa de tenerla prometida en casam*ien*to a un sujeto de su igual ahora en América: de estas repulsas es consiguiente se hayan originado los efectos de la opresión de su citada madre»[509].

El de Cumbre Hermosa diría que la había encerrado en las Recogidas «por la causa de queja entablada contra ella en mi juzgado de Guerra»[510]. A mediados de agosto, ante «las reiteradas súplicas que me ha hecho María [Antonia] Catalina», acabaría por dejarla en libertad pero «bajo la precisa circunstancia de haber de vivir separada de las demás de su clase», con su hija, su madre María Luisa, su sobrina Fortunada y el huérfano Juan Verdange, aunque asistidos del dinero que el rey libraba a los negros de aquella procedencia dominicana[511].

Victoria Adelaida, la hija, había revuelto para entonces Roma con Santiago; «se arrojó a l*os* p*ies*» de la madre del gobernador, suplicándole que se interesara por su madre. Pero doña Ana Francisca le respondió que, para hacerlo con acierto, juzgaba necesario saber la causa o el pretexto por la que había sido arrestada, «y a influencias de quién»[512]. Y la hija no lo sabía. Veinticuatro horas después, aún dirige ésta otra carta, redactada por una nueva mano —¿la suya esta vez?—, que constituye un testimonio cultural importante por la rareza de los escritos castellanos de este grupo social; respeto en este caso la ortografía:

> «Cadiz Agosto 6 1798 A Monseñor
>
> »Uste me arecomando a ir de aserle memoria al S^or^ Covernador, echo todo el posible e no e podido aser nada. por che acel q^e^ que me a echo el memorial no puede aserlo en toda perfeccion por cuqe non save el motivo por que la mia mder esta presa. y asi suplico a V.S. aga por mi quanto crea que sea conveniente que le sare mil veses oblidado y agardesido.
>
> »Grasias que espero de V.S. que non me abandonara, su mas umilde servidor que su mano besa
>
> »Yo
>
> »Vigtoria Adelaida»[513].

No cabe desde luego, ni siquiera ante tales testimonios, pensar que se trataba de gentes solamente tenidas para menesteres innobles. Primero, porque, por su propia y peculiarísima, reducidísima y paradójica libertad (la que se recluye en la conciencia de cada ser humano), algunos acababan por adoptar por cuenta propia las actitudes perversas que aprendían de los demás sin necesidad de que nadie los indujera. No es exactamente inducción ajena ni tampoco postergación lo

que palpita en el relato del peón de Vejer, negro libre según entiendo, Antonio José de la Cruz, que violó en 1781 a Catalina Melero, a quien halló en el camino de Medina, adonde iba él a cobrar un jornal, cierto que «caliente y cuasi embriagado», según alegaría en su descargo; viendo junto al cercado de la ermita de San Sebastián a una muchacha que debía de llevar puesta alguna prenda apetecible, «la abrazó para quitársela y lo tentó el pecado y así caliente como estaba se le antojó para tener tacto con ella y lo tuvo, y la muchacha apretando las piernas gritaba tratando por que la dejase y el declarante porque callase borracho como estaba le dio [con] una piedra»[514].

Y el buen ejemplo y el acceso a un mejor status social

Pero no sólo era esto lo que aprendían de los blancos. Por aquel otro año de 1685 era capitán de una lancha el mulato Juan de Peñaranda, «que había criado mi comadre doña Josefa de Villegas y Peñaranda» en Cádiz, nos dice Lantery[515]. Y él mismo vendería sus negras «a un mulato casado, acomodado, que tenía tienda en una de aquellas cuatro esquinas que llaman de la Montaña»[516], como dando prueba de su buena disposición hacia aquéllas (que no habían querido seguirle a Francia cuando pensó en marchar): todo esto un siglo antes de que, en otro orden de cosas, los negros gaditanos se ofrecieran al gobernador de la ciudad para defenderla cuando estalló la guerra... ¿de 1762? La noticia no tiene la deseada precisión pero es suficientemente expresiva. Nos la da en 1770 uno de los protagonistas, quien «en la última guerra, [...] acompañado con otros dio memorial a nombre de todos los negros al [...] gobernador ofreciéndose voluntariamente con amor y lealtad a servir a V.M. en aquella guerra y que se les destinase sitio para defender la ciudad en caso de invasión que intentase el enemigo»[517], como por lo demás ya se había hecho durante la de Sucesión, en que existió un regimiento de negros, con sus mandos del mismo color[518].

El caso es que, al filo del invierno de 1766-1767, se había elevado otro memorial al monarca «a nombre de los etíopes lamentándose de que ni aun en los más viles y mecánicos ejercicios se les permitía trabajar»[519]. Y en marzo de 1767, en respuesta, dictó Carlos III un decreto en virtud del cual se ordenaba al gobernador de Cádiz

> «que protegiese y amparase a los negros para que fuesen admitidos a todos los oficios de la república para que mediante su trabajo tengan el diario sustento y eviten por este medio la ociosidad, mendiguez, y demás vicios anexos»[520].

Lo cual podía querer decir algo tan desalentador (pero tan verosímil, porque además coincide con lo se ha encontrado al otro lado del Atlántico[521]) como que la manumisión de un esclavo no era la solución sin más, que con ella recuperase el reconocimiento de su dignidad de persona. Una vez libres, tenían por delante la tarea de hacerse un sitio en la sociedad, si no se lo habían hecho ya como esclavos.

Los negros de que habla el padrón gaditano de 1713 son dos moledores de chocolate, tres vendedores callejeros, tres trabajadores sin cualificación conocida, otro que se dice trabajador de palanca y una viuda que se gana la vida con el coser ajeno. (Pero eran más y la cualificación de este resto no consta). Figuran además nueve pardos, libres también, de ellos dos encaladores, un cocinero, otro que tiene tienda de verduras, otro *trabajador*, dos más albañiles, una tendera y otra que vive de lavar y coser. Y seis *morenos,* entre ellos uno que es capitán del Regimiento de Negros y dos que «pasan de hacer comida a los ingleses».

Y, sesenta años después, en 1773, de los 49 negros libertinos de que habla el padrón también gaditano, veintitrés son sirvientes, nueve cocineros, tres maestros de danza, uno de música, otro chocolatero, otro buñolero, otro más peón de albañil, una mujer se dice *casera,* dos carecen de oficio u ocupación permanente, otros dos están imposibilitados para ejercer y viven *de su industria,* se afirma, y no se dice nada de otros dos.

Pero en 1770, con todo y la noticia de aquel cambio legal de 1767 y de otros, un dictamen profesional recogía la idea corriente sobre su inferioridad real, «habiendo tanta disparidad —decía— entre blancos y negros, y estando éstos reputados por la hez de la plebe». Confesándose liberto, como se confesaba el negro Antonio María Machuca (de quien ahora hemos de hablar),

> «esta sola cualidad bastaría a difamar y por consiguiente excluirlo de todo el [oficio] que no fuere servible por personas de la más ínfima suerte; pues, sin embargo de haber sesado la diferencia de las tres

clases de libertos[522], y concedídose a todos el uso de su libertad sin restricciones salvo los derechos del patrono, es tal el borrón reliquia de la pasada exclavitud [*sic*] que a ninguno de ellos se debe proveer por tutor persona que fuere ingenua, si no es en caso de no haber otro libert[o?] que lo pueda ser» [523].

Desde luego que había gente que lograba medrar un poco más, fuera o dentro de Cádiz. Incluso en el delito, revela cierto grado de cultura lo que nos dice en 1762 el cónsul de Nápoles en Barcelona, de un mulato que en la época de Ensenada (o sea, en torno a 1750) había dado pruebas en Madrid de su habilidad para falsear firmas, conferir empleos e incluso beneficios eclesiásticos. Se había refugiado en Portugal, cuando lo descubrieron. Y allí, reconocido como óptimo matemático, se le hizo ingeniero. Pero luego lo privaron de empleo y tuvo la ocurrencia de restaurar su crédito y hacer méritos induciendo a la deserción a los soldados de Carlos III, a la sazón en guerra contra el portugués. Descubierto, acabó por sucumbir en la horca[524].

El decreto de 1767 que ordenaba admitir a los negros en todos los oficios de la república, de hecho, debió de suscitar cierto recelo entre los blancos gaditanos. Su «generalidad —explicaba un jurista poco tiempo después— excitó el cuidado y se averiguó que sólo habla el Real Decreto de los oficios menestrales»[525]. Pese a lo cual aún fue mayor la preocupación cuando el negro Antonio María Machuca creyó que eso le permitía aspirar a algo más que un oficio mecánico.

Las pretensiones del negro libertino Antonio María Machuca y el dictamen de los peritos: ni aunque se tratase de un santo

Posiblemente porque había recibido una primera negativa, Antonio María Machuca, «negro libertino»[526] y vecino de Cádiz[527], converso[528], representó en 1770 al monarca para que no se le impidiera nada menos que «la obtención de una de las plazas del número de los señalados para aquel comercio [el de los corredores de lonja] en conformidad con sus ordenanzas, dispensándose por V.M. el impedimento u óbice que por los que ejercen el referido oficio pueda oponerse por razón de su color».

Los llamados *corredores de lonja* eran de los principales y más poderosos comerciantes de Cádiz. Pero el liberto argüía, con cierta claridad, que no era justo negarle a él la posibilidad de serlo y permitir en cambio que lo fueran, como ocurría en Cádiz, varios extranjeros que no debían de ser ni siquiera católicos: primero, porque se conculcaba aquel real decreto de 1767 que concedía a los negros el derecho a ejercer cualquier oficio; segundo, porque no se cumplían las ordenanzas de la Real Junta de Comercio y Moneda, que exigían que sólo fueran admitidos como corredores de número de Cádiz «los que profesen N*uest*ra S*an*ta Fe Católica» (con lo que advertía de paso que él sí la profesaba); tercero, porque, con todo esto, se infringía la ley en beneficio de extranjeros y en cambio se incumplía en desfavor de quien era «el más humilde vasallo de V.M. y siempre pronto a sacrificar su vida por su Real Corona», como cualquier buen español, por lo tanto, según había demostrado en la última guerra[529].

El asunto era peliagudo, en tiempo en que el honor tanto importaba y por el precedente que cabía sentar. Así que en el Consejo de Castilla se creyó más prudente recabar el dictamen de la Ciudad —es decir: el Ayuntamiento de Cádiz—, con asistencia de sus diputados y personeros[530]. La cual consideró que era conveniente oír primero la opción consular[531]. Que se concretó en un «pliego de apuntam*ien*tos de especies de hecho y de d*erech*o firmado de*l* [...] s*eñ*or prior y s*eño*res cónsules del Tribunal del Consulado»[532]. Tenido el cual, los de la Ciudad encargaron a don Francisco de Huarte y a don Matías de Landaburu, del comercio ellos mismos, que elaborasen un informe[533]. Y, hecho, a él se sujetaron y respondieron con él al Consejo[534].

En realidad, primero Huarte y Landaburu y luego la Ciudad se limitaron a hacer suyo el *Apuntamiento* del Consulado. Que a su vez no había hecho sino suscribir el que había elaborado el licenciado don Francisco del Valle Angulo, a quien habían pedido asesoramiento como «persona de confianza»[535].

Se trata de un pequeño pero verdadero y enjundioso tratado jurídico, doctrinal, con todo el rigor de una obra de ciencia, incluidas las notas bibliográficas al margen de las páginas.

El *Apuntamiento* comienza por «examinar la graduación y carácter del oficio de corredor de cambios y mercaderías» —que era el que pretendía el negro Machuca—, con ánimo implícito de probar por lo

pronto que no era oficio vil, sino de gran prestigio» [...] la misma observancia, y práctica, [...] es el mejor intérprete de las leyes», concluía el *Apuntamiento*. Y «vemos corredores del Número actuales recebidos por nobles en esta M.N. y L. Ciudad de Cádiz: lo que es natural se hiciese con dictamen de sus dos titulares abogados (oidores hoy por su gran literatura de la R*ea*l Audiencia de Contratación de Indias) y con la precisa aprobación expresa de la R*ea*l Chancillería de Granada»[536].

> «De que se concluye —resumía— que lejos de haber sido en España oficio vil, o bajo, debe graduarse por empleo de estimación, más que decente, y honrado, pues es ejercible por personas tan nobles.
>
> »Para graduarlo así, bastaría (aunque lo demás faltase) la común g*ene*ral aceptación, y el universal concepto, y juicio de las gentes; porque la opinión [...] de los pueblos en materia de honor o deshonor es quien califica, y decide y aun prevalece contra el mismo d*erecho*, y R*eale*s Resoluciones»[537];

aseveración atrevidísima, que los cónsules gaditanos se apresuraban a apoyar con una larga cita de autores y de libros.

Los había entre los corredores de lonja, se insiste aún, «unos recebidos por nobles, otros enlazados con títulos, canónigos, jefes militares, y ministros de superior jerarquía»[538].

Según las ordenanzas aprobadas en 1750 para la lonja gaditana[539], podía haber en Cádiz hasta sesenta corredores, a los que se exigía que fueran «católicos romanos, hábiles, idóneos, y capaces para el uso de su oficio, hombres de verdad, fieles en sus tratos, y que no han sido castigados por causa que se oponga a la integridad que debe tener quien sirviere semejantes oficios públicos»[540]. Pero se añadía en el *Apuntamiento* que, por hábiles e idóneos, no se entendía sólo «inteligentes en negocios, y de buenos procederes, sino [...] de honesto y limpio origen y nacim*ie*nto», por lo cual

> «es estilo y costumbre el hacer inform*aci*ón de cristianos viejos, y de sangre pura, cuyo formulario ya se sabe que comprehende no ser descend*ie*ntes de moros, judíos, herejes, recién convertidos, reconciliados o penitenciados por el S*an*to Oficio ni de negros, mulatos u otra alguna casta o raíz infecta de ésta u otras manchas»[541].

Como se ve, también a este otro lado del Atlántico se equiparaba la negrura a la impureza de la sangre.

Y eso teniendo en cuenta que, en el supuesto de los recién conversos, y «sea lo que fuere por d*erech*o común, y leyes de Partida; por los estatutos (o costumbres que es lo mismo) que exigen tal pureza de sangre, bien sea específica, o bien indefinidam*en*te, siempre se entiende excluso el neófito, converso, confeso, o cristiano nuevo, que en la aceptación común de n*uest*ra España son voces sinónimos para el caso».

Esto era lo crucial. Y el dictaminador se cebaba en ello, por decirlo de esta manera. Autores había, era cierto, que, para considerar limpio de sangre al neófito, se conformaban con que pasaran tres años desde que recibió el bautismo; otros pedían diez; incluso los había que lo dejaban al arbitrio del juez, «como p*a*ra cristiano viejo es menester según algunos el transcurso al menos de dos siglos en sus ascendientes»[542].

Pero es que, aunque no se tratase de un neófito, sino de hijo de padres bautizados, «como no lo hubiesen también sido sus abuelos, no podría tampoco considerarse hábil para corredor, u otro oficio público que por su estatuto o por costumbre requiriese cristianos viejos, [...]; siendo por lo que mira a bisnietos, y demás descend*ien*tes de etíopes, indios, y otros gentiles e infieles, en lo que pudiera con fundam*en*to dificultarse si son hábiles para cargos, oficios, honras, y dignidades, según lo que sobre la materia discurren los A[*utores*] concordando todos en la preferencia que siempre debería darse a los cristianos viejos».

Tesis en cuyo apoyo, por cierto, se podía citar porción de «órdenes y cédulas prohibitivas de que en Indias se confiriesen oficios de regidor, escribano y otros semejantes a mestizos y mulatos»[543].

Los del Consulado de Cádiz no ignoraban que la marcha de los tiempos era contraria a tales usos. Pero certificaban el celoso empeño de muchos (por lo menos, de los que más podían) en conservarlos:

> «No obsta a lo referido cuanto declaman algunos contra los estatutos de pureza, queriendo persuadir que no son necesarios ni conven*ien*tes, en nuestros tiempos, aunque lo fueron en los antiguos, porque a pesar de todas sus razones, y esfuerzos, el innato católico celo de la Nación Española ejecuta a que inviolablemente se guarden, y observen con el mayor rigor»[544].

Ser converso, por tanto, todavía en 1770, era «vicio original que [...] inhabilita, y deja sólo capaz de oficios viles, o bajos que no piden cristianos viejos, ni limpieza de sangre»[545].

Eso aparte de que los corredores de lonja habían de ser solventes, con posibilidades por lo pronto para depositar quinientos pesos de fianza[546]. (Se ve que no creían que el bueno de Machuca los tuviera).

La ley castellana prohibía que ejercieran tal profesión los extranjeros, es cierto[547]. Pero, por excepción y privilegio, en Cádiz podían serlo quince de los sesenta corredores, con tal que reunieran los requisitos dichos y fueran «personas beneméritas por su inteligencia, en idiomas, y en las negociaciones de cambios, que no todos comprehenden»[548].

En suma,

> «[¿]Cómo pues podría un extranjero, negro, ayer esclavo, recién convertido, descendiente de infieles acaso mahometanos, e hijo quizás ilegítimo: con todas estas nulidades, y tachas considerarse capaz de obtener el oficio público de corredor [...]? Cosa es que jamás se ofreció al pensamiento, ni se ha visto ni oído hasta ahora semejante pretención; siendo visibles y de bulto los gravísimos inconvenientes que se seguirían de hacerse el ejemplar.
>
> »[...] no alcanza la dispensa [que constituye el privilegio de los quince extranjeros, concluía el *Apuntamiento*,] a un negro libertino por más que por sus virtudes sea un santo»[549].

Al cabo, el igualitarismo cristiano, aprendido (por lo tanto, enseñado) e incumplido.

Lo que sabemos de Antonio María Machuca

El suceso marcaba el lindero de la libertad, que también existía, es obvio, por lo pronto para que un esclavo aprendiera un oficio como el de corredor. Pero que llegaba a donde llegaba[550].

La persona que luego se llamó como hemos dicho —Antonio María Machuca— había sido capturada cuando tenía siete u ocho años de edad en Guinea y acabó unos meses después en Sevilla, donde la compró don Bernardino Carreno y le dio el apellido el que fue su padrino

cuando lo bautizaron, en julio de 1733, con ocho años de edad: don José Machuca y Sans. En realidad le pusieron los nombres de Antonio José Cristóbal; de manera que lo de Antonio María hay que suponerlo como un cambio que debió introducir por devoción.

Logró la libertad y, en 1750, pasó a Cádiz, donde se casó con otra negra de Guinea, esclava de muy niña, bautizada en la propia Cádiz cuando tenía diez años y ahora libertina: María del Pilar Antonia Teresa, de apellido Osio[551].

Tuvieron un hijo, que murió niño, y falleció también la esposa; así que se casó en segundas nupcias con Dominga Chacón, de quien tuvo otra hija, que también murió, como la madre. Contrajo un tercer matrimonio con otra negra libre, llegada de Panamá, donde había nacido —Genoveva María Lladó—, que le dio otro hijo y vivió hasta 1774, de manera que, cuatro meses después, el mismo año, Antonio María casó por cuarta vez, ésta con otra negra sólo que de 18, María Nicolasa de la Asunción, que ya vivía en casa de aquél desde hacía dos años. María Nicolasa había nacido en Las Cabezas de San Juan —entre Sevilla y Cádiz— y era hija de esclavos, quienes, como ella, eran ya libertinos cuando tuvo lugar el matrimonio.

El hijo que tuvo con Genoveva murió como murieron, siendo niñas, las tres que hubo de María Nicolasa, que a su vez falleció en 1781. Le quedó un solo hijo, que lo era de esta última, Manuel María Leonardo Machuca, quien, en enero de 1794, siendo aún menor de edad, andaba *en viaje para los puertos de la Mar del Sur en el navío mercante nombrado el San Pedro*.

El 23 de enero de 1794, Antonio María otorgó testamento en Cádiz, *estando como estaba gravemente enfermo en cama,* según dijo en el mismo, sin que pudiera firmar siquiera *por la gravedad de su enfermedad y trémula del pulso*. Y sus disposiciones son exactamente las mismas —quiero decir del mismo estilo, atenciones y preocupaciones— de cualquier comerciante español de la época:

> «1° = Lo primero encomiendo mi alma a Dios [...]; mando que mi cuerpo amortajado con el hábito de que usan los religiosos del seráfico padre San Francisco, sea sepultado en la Iglesia parroquial de nuestra señora del Rosario en la bóveda de la capilla de nuestra señora de la Salud, San Benedito de Palermo y Santa Efigenia,

propria de los nacionales Etíopes, con el oficio que llaman de muchos, pagándose todo de mis bienes, por ser así mi voluntad.

»2° = Mando se digan por mi alma, obligación e intención diez y seis misas rezadas, cuarta parte por la colecturía general y las restantes en las Iglesias, y por los señores sacerdotes que fueren la voluntad de mis albaceas, y señalo por limosna de cada una cuatro reales de vellón.

»3° = Mando que se den a las mandas forzosas las limosnas acostumbradas, con lo que las excluyo del derecho que pudieran tener a mis bienes».

Tenía una casa de nueva factura en Sanlúcar de Barrameda, un sirviente llamado Juan el Gallego —o sea, un español, con toda probabilidad—, de cuya *conducta y hombría de bien* tenía experiencia; muy buenas relaciones con gente del comercio de Cádiz tan importante como don Juan de Tressierra, don Andrés Gerardi, que era cónsul de Génova, don Pablo de Soto, don Domingo Tomás Terry, y suficiente dinero como para pedir que, mientras su hijo no pudiera administrarlo personalmente por su minoridad, se sacara provecho o se colocara *a créditos pupilares en fincas de toda seguridad*.

No era el suyo, posiblemente, más que un buen pasar. Pero habían quedado atrás los tiempos de su primer matrimonio, del que habían sido testigos el mercero Lorenzo Barrutia, los negros libres Antonio José Simón Corte y Francisco Cuevas y un asturiano —Domingo González— que era cochero de Carreno cuando él era su esclavo, en Sevilla. Ahora era un comerciante de Cádiz.

Falleció a las dos de la madrugada del 27 de enero de 1794.

V. EL TRATO DADO A LOS ESCLAVOS

Objetos de violencia

En España como en América, la esclavitud implicaba una cierta violencia física «institucional», unida a la propia condición de esclavo. La captura del negro en África, la conducción hasta el puerto de embarque y el hacinamiento en la bodega de los barcos, encadenados, daban lugar a situaciones cuya descripción, aún hoy, abre las carnes. En la travesía morían muchos —entre la décima y la veinteava parte[552]—, generalmente por infecciones. Pero eran más los que habían muerto hasta entonces en la captura y el traslado a los puertos. En conjunto, se ha calculado que sólo treinta de cada cien esclavos negros africanos sobrevivía un año desde el momento en que fue capturado. No era, por tanto, un buen negocio[553].

Además, muchas veces en el lugar de embarque[554] y —siempre— en el de arribo[555], se les marcaba con hierro candente, igual que a las bestias. Así se practicaba en la España europea cuando empezó el trasiego hacia América, en torno a 1500. El jurista Hevia Bolaños recordaba en 1603 que la marca *no se podía hacer en la cara, por ser hecha a semejanza de Dios nuestro Señor*[556]. Cuando se hacían bien las cosas, se grababa con una planchuela de metal retorcido de modo que formaba una cifra, una letra u otro signo y a la cual se unía un mango con el extremo de madera. El hierro se calentaba sin dejarlo enrojecer, se solía frotar con sebo o grasa la parte del cuerpo donde se debía grabar la señal, se ponía encima un papel aceitado y se aplicaba el hierro lo más lige-

ramente posible[557]. Eso, hasta 1784 en que Carlos III lo prohibió, precisamente por la crueldad que implicaba, y cuidó además de asegurar que se cumpliera ordenando que se remitieran los hierros al Ministerio de Indias —o sea, que se embarcaran y pasaran a España, cosa difícilmente realizable, por cierto— para inutilizarlos[558].

Y aparte estaba el trato estricto. El benedictino Abbad y Lasierra, que vivió en Puerto Rico en los años setenta del siglo XVIII, no distinguía entre libres y esclavos cuando escribía que

> «Los mulatos, de que se compone la mayor parte de la población de esta Isla, son los hijos de blanco y negra. Su color es obscuro desagradable, sus ojos turbios, son altos y bien formados, más fuertes y acostumbrados al trabajo que los blancos criollos, quienes los tratan con desprecio. Entre esta clase de gentes hay muchos expeditos y liberales para discurrir y obrar; se han distinguido en todos los tiempos por sus acciones y son ambiciosos de honor.
>
> »Los negros que hay en esta Isla, unos son traídos de las costas de África, otros son criollos, descendientes de aquéllos, sin mezcla de otra casta: los primeros son todos vendidos por esclavos; de los segundos hay muchos libres; con todo no hay cosa más afrentosa en esta Isla que el ser negro o descendiente de ellos: un blanco insulta a cualquiera de éstos impunemente con las expresiones más vilipendiosas; algunos amos los tratan con un rigor indigno, recreándose en tener siempre levantada la vara de tiranos, de que resultan la infidelidad, deserción y el suicidio; otros los miran con sobrada estimación y cariño, haciéndolos instrumentos de lujo y vanidad, empleándolos únicamente en el servicio doméstico; pero estos mismos llegan a sufrir el rigor de la esclavitud, cuando el amo muere y pasan a otro, o porque ha puesto su afición en otra, entonces una cabaña estrecha y miserable le sirve de morada, su cama es el chinchorro de cordeles o un cañizo de varas más propio para atormentar el cuerpo que para descansarlo; la tela grosera, que cubre parte de su desnudez, no los defiende de los calores del día, ni del rocío perjudicial de la noche; el alimento que se les da de cazabe, batatas, plátanos y cosas semejantes, apenas bastan para sustentar su miserable existencia; en fin, privados de todo están condenados a un trabajo continuo, expuestos siempre a experimentar los rigores de un amo codicioso o feroz.

»Como vienen de diversas provincias, son también de diversas inclinaciones; no obstante, se puede decir que su carácter y opiniones la forman en mucha parte sus propios amos; si éstos los aman y tratan con cariño, corresponden hasta el heroísmo; pero sin son demasiadamente rígidos saben sufrir y disimular sus sentimientos hasta tener ocasión de vengarse, lo que ejecutan con venenos, empleándolos en los ganados, en los otros esclavos y en cuanto es útil a su enemigo; algunos, especialmente los de Mina, se quitan a sí mismos la vida, persuadidos que van a renacer en su patria, que tienen por el mejor país del mundo; son muy inclinados al baile y a la música y mucho más al otro sexo y a la venganza»[559].

Es curioso el efecto que todo esto hacía en los *españoles* de América, según el propio fraile:

«No hay duda de que la esclavitud y el abatimiento de los negros y demás gentes de color, infunde en los españoles americanos una cierta fantasía: desde su infancia se ven rodeados de hombres destinados a adivinar sus pensamientos. Este primer golpe de ojo al despertar la luz de la razón no puede menos de entumecer su corazón con una idea muy ventajosa de sí mismos».

«El que tiene cuatro vacas y un pedazo de tierra para mantenerlas, plantar un platanal y sembrar un poco de arroz, o de maíz, se considera hombre acomodado y con medios sobrados para mantener una familia; y si a esto se agrega la posesión de algún esclavo y el vivir cerca de algún río o de la mar, el esclavo tiene a su cargo alimentar la indolencia de sus amos, que quedan fumando en las hamacas»[560].

Hasta aquí lo que me atrevo a llamar violencia «institucional», en el sentido de aneja a la institución de la esclavitud.

En un segundo nivel, hay que decir que había *situaciones* donde el trato era peor por principio, de manera que se mezclaba otra vez lo institucional con lo voluntario, que había generado una suerte de hábito ajeno a la norma. Era lo que ocurría con las minas. En 1771, el obispo de Popayán denunció que, en la Diócesis, no se respetaban las fiestas, incluidos los domingos, porque *era casi general el abuso de trabajar los*

negros también en esos días. En rigor —añadía—, eran los curas los que debían denunciarlo, porque, de esa manera, se les impedía adoctrinar a esos esclavos, que eran sus feligreses; pero es que había curas que, aunque fuera por persona interpuesta, eran propietarios de minas y, por lo tanto, no les interesaba que las cosas cambiaran[561] y había de ser el propio obispo quien los denunciara ante el Consejo de Indias, sin duda porque se sentía impotente, por falta de medios, para acabar con ello.

Y no era mejor el caso de los trapiches. En la memoria sobre su gobierno virreinal de 1766-1771 en Nueva España, el marqués de Croix recordaba los malos tratos que recibían indios y sirvientes en los trapiches, en los que se les tenía encerrados durante años sin dejarlos salir a la calle, «poniéndoles en prisiones, azotándoles y cometiendo con ellos muchas inhumanidades, contra lo dispuesto por las leyes del reino y reales cédulas, ordenanzas y autos acordados de la Real Audiencia», por lo que dispuso que se arreglara la situación y en que se continuara vigilando[562].

En haciendas y plantaciones, llegaría a ser proverbial el mal trato —quizás hasta el extremo de ser tópico, porque no siempre ocurría así, según veremos al hablar de los jesuitas—: «la introducción de los esclavos en las fincas cubanas —diría La Sagra en 1831— hizo necesaria la de otros hombres más notables por su crueldad que por sus conocimientos, los cuales constituidos en mayorales ejercen una autoridad absoluta, abusan de la que les conceden los amos, pervierten las dotaciones y malogran las cosechas y hasta saben intimidar a los propietarios y mantenerlos en la necesidad de tolerar semejantes males, por temor de otros mayores e irremediables en cambio de tales empleados»[563]. No faltan desde luego los ejemplos en algunos de los sucesos a que hemos asistido. La razón por la que, en 1807, los esclavos de la hacienda de Pomalca —en la comarca peruana de Lambayeque— se alzaron contra su mayordomo y lo mataron, fue que los hacía azotar por cualquier causa, incluso por motivos como no asistir al rezo por razones de salud; era frecuente que les diera hasta cien azotes, después de lo cual les echaba aguardiente con sal en las heridas[564].

Había, en fin, «especialidades» locales. En Lima, eran tristemente famosas las panaderías, donde, aparte de que el recluido ganaba un jornal (que iba a parar al amo), recibía un pésimo tratamiento y, de facto,

estaba como preso[565]. Los panaderos habían de *tenerlos seguros,* lo que podía querer decir con grillos o de manera parecida, y los malos tratos eran frecuentes. *Que no lo castigue,* ordenarán los de la Audiencia de Lima al panadero correspondiente cuando tengan que recluir de esa manera al negro congo Domingo Barrueta, en pleito con su amo[566]. Y *en una panadería, azotada, con grillos e incomunicada* tendría en Lima doña Juana de Jáuregui a su esclava Petronila por ser ladrona[567]. En fin, a la panadería de don Mariano de Oyague mandó doña Francisca Pantoja a su esclava Celedonia, con la que debía llevarse muy mal[568]. Fue lo mismo que don Mariano de Rojas pretendió se hiciera con la negra Juana Crisóstoma, que alegaba haber comprado su libertad a la madre de aquél y el hijo no se lo creía; aunque, en este caso, los de la Real Audiencia se negaron; porque la negra ya había presentado la carta de manumisión[569].

Hablando de las haciendas, el viajero Ledrú vio en Puerto Rico en 1778 al *amo avaro y cruel que tenía sin cesar la verga de la tiranía y aun el hacha de la muerte suspendidas sobre la cabeza de los desgraciados negros* y, como réplica, también aquel amo cuyos siervos *no tenían más que el nombre de esclavos, sin sufrir cadenas, bien vestidos, bien alimentados, con robusta salud, trabajando con celo para un colono bienhechor*[570].

En el valle de Mixco, a seis leguas de Guatemala, el puritano británico Thomas Gage había entablado amistad en los años veinte del siglo XVII con un hacendado que atendía por Juan Palomeque y poseía en aquel momento cosa de trescientas mulas, que, gobernadas por un centenar de esclavos, acarreaban lo que fuera preciso entre la ciudad y el golfo de México. Aunque un pequeño detalle del relator francés («tenía mulas y esclavos propios, vigorosos y bien nutridos») induce a pensar otra cosa —que, por lo menos, los alimentaba bien—, nos asegura que era avaro, violento y lujurioso. Era tan cruel con sus negros —dice Gage—, que, cuando llegaba la hora de castigarlos, casi los mataba. Había uno llamado Macao al que solía colgar de los brazos y le daba de latigazos hasta hacerle sangrar por las espaldas y, para curarle las heridas, le echaba en ellas grasa hirviendo. Lo había marcado con hierro candente en la cara, las manos, los brazos, las espaldas, el vientre, los muslos y las piernas; de manera que el negro había pretendido suicidarse dos o tres veces.

En punto a mujeres, abusaba de las de sus esclavos y de las de la misma condición que hallaba en la ciudad y le gustaban. Y, si alguna se resistía, la compraba por un precio mucho mayor al que podían pedirle. «[...] ninguna vecina osaba resistírsele —insiste Gage—; de suerte que ha llenado todo el valle de bastardos de todos colores»[571].

Isabel, negra conga que servía en el trapiche de la Molina, en el Perú, ya muy avanzado el XVIII, huyó porque el caporal la azotó gravemente, por orden del amo, estando preñada[572].

Y es que, en esas circunstancias y todas las demás, el trato dependía del talante de cada dueño o mayordomo (y del comportamiento de los jueces, según hemos de ver). En 1681, en Cuba, el capuchino fray Francisco José de Jaca dio una visión tremenda, que induce a pensar que incluso la castración no había desaparecido porque la hubiera prohibido Carlos V en 1540: no ve el buen fraile más que

> «los castigos que en gente tan miserable se ejecutan y han ejecutado en las casas de sus amos y amas, o por mejor decir tiranos, en cuyas mazmorras y cárceles los amarran cruelísimamente. Dígalo el hambre que padecen, testifíquenlo los grillos las esposas, las cadenas y cepos con que los he visto aprisionados de pies y manos. Díganlo los cruelísimos azotes que les dan por todo el cuerpo, con nervios de bueyes y cuerdas o sogas breadas, con tal crueldad, que no sólo se contentan [con] darles 40 azotes, con que los romanos se daban por satisfechos [...], sí los 400 y seiscientos con que a ocasiones, no por un día, sí por otros consecutivos los atormentan; cuyo alivio suele ser echarles sobre sus llagas vinagre, o sebo ardiendo, y aceite hirviendo; de manera que tal vez por cuatro o seis reales quedan los miserables abiertos hasta los huesos y, muchas veces, no contentándose con las inhumanidades dichas, les cortan con navaja sus carnes, con otras atrocidades que la decencia no me da lugar a decir, y esto basta para que queden entendidas, de que me consta han quedado no pocos muertos a manos de los verdugos sus amos»[573].

Él mismo había sido, ciertamente, testigo de una brutalidad que le quedó grabada y debió de influir en su actitud ante estas cosas: «En la ciudad de La Habana de las Indias —contaba—, a 28 de agosto de 1681, [...] supe una cruel mujer quitó la vida a azotes a una pobre que

por esclava tenía, la cual aunque en el tirano castigo le pidió por amor de Dios confesión, y aun se lo rogó por la Santísima Virgen María, se la negó y acabó de esta suerte su vida. Nadie sabe cuál estuvo este día mi corazón con noticia, aunque no nueva, tan repentina»[574].

Era *continuada* la sevicia con que trataba el médico don Marcos Infante, de la Córdoba tucumana, a su esclavo Ignacio por los años de 1764[575]. Y, al año siguiente y en la misma ciudad, se supo de una negrita cuya dueña, doña Antonia Moyano, la castigaba y azotaba «y no con cortedad de azotes, sino de ciento, y ciento y tantos, de modo que parece martirio»[576]. En cuanto a Catalina, otra negra conga, que era bozal pero que había ido a parar a Lima, una doña Ventura que vivía junto a los jesuitas la maltrataba con frecuencia porque no podía vender *las granjerías* que hacía aquélla. Tanto, que acabó por huir[577]. A Félix Correa, mulato esclavo del minero don Francisco Medrano, de Guadalajara, en la Nueva España, el amo le partió la cabeza en 1767 por haber devuelto una mula a su dueño sin su permiso. Se curó, ciertamente[578].

A finales del siglo XVIII, un vecino de la venezolana Caicara castigó a una negra atándola por las piernas a la cola de su caballo y arrastrándola por la sabana hasta verla muerta[579].

Y no estaban excluidos del mal trato todos los amos eclesiásticos, sobre todo por culpa de sus criados y dependientes, es cierto, pero no siempre por éstos. Quizá refiriéndose a Cuba y al entorno de 1681[580], fray Epifanio de Moirans relataba que, en cierta ocasión, se puso de parto una negra; la atendieron mientras hubo esperanza de que el parto fuera normal y que ella misma se salvara; pero, cuando se perdió la esperanza, la abandonaron. Tenía en su vientre dos fetos, y los que la atendían ni siquiera se preocuparon de abrirle el vientre para sacarlos y bautizarlos. *Las criaturas saltaban en el vientre materno* —explicaba Moirans, que recibió el testimonio directo de un *compañero,* acaso fray Francisco José de Jaca—; vivieron cuatro o cinco horas. Justamente ese compañero mandó llamar a los cirujanos para que abrieran a la negra y poder bautizar a los fetos. Pero se negaron a ir.

La negra no estaba casada, sino que convivía con un amigo. Se daba la circunstancia de que el propio fray Francisco José de Jaca la había visitado tres veces poco antes del parto y que la estaba preparando para el sacramento de la penitencia. No la había confesado aún porque,

cuando llegaba el momento, se quedaba dormida, atormentada por los dolores.

Al quedar desahuciada y nuevamente dormida, fray Epifanio de Moirans le dio la absolución. Habían llamado al párroco, quien acudió con el Santísimo y, sin preguntar si estaba confesada, le dio el viático. «¿Así administráis el sacramento de la Eucaristía?», debió de echarle en cara el capuchino[581].

Ochenta años después, el negro mina Cristóbal de Palencia huyó de la chacra peruana de Montalberna, donde trabajaba como esclavo de cierto convento peruano, por los malos tratos que recibía[582]. Y lo mismo le ocurrió a un compañero suyo de fatigas, Eusebio Concha, negro mina también: trabajaba en la hacienda de San Borja, que era de los jesuitas, pero el arrendatario de la misma, un don José Colmenares, le exigía un trabajo extraordinario y le imponía duros castigos. Así que huyó[583].

Un tercer varón, compañero de éstos, Ignacio Sevallos, negro mina también, huyó sencillamente porque su amo lo vendió *bajo de cuerda*[584].

En cuanto a la compañera de los tres, Margarita, negra mina como ellos, huyó porque no conseguía vender *las granjerías* de sus dueños, los Arévalo, y por eso la maltrataban e incluso la echaron alguna vez de casa *a que buscase amo*. Cosa que en una esclava podía equivaler a arrojarla a prostituirse. Así que se escapó a la hacienda de Palpa *en busca de su marido* (de quien, por tanto, la habían separado, contra lo que exigía la ley civil y eclesiástica). No lo encontró a lo que parece. Aun así, estuvo un año trabajando en la hacienda. Pero, como no le pagaban, optó por emigrar y llegó al monte de Chillón, donde encontró a Ignacio Sevallos, negro mina como ella[585].

Y es que el esclavo a jornal podía ser también, de otra manera, objeto de maltrato. El obispo de Cartagena de Indias se quejaba precisamente, en julio de 1751, de que había demasiada gente en la ciudad que se dedicaba a mandar a sus esclavos y esclavas a ganar un jornal en lo que fuese. Algunos de éstos, ciertamente, formaban las cuadrillas que se ocupaban en la carga y descarga de los navíos y eso era útil. Pero a los más los repartían los dueños por la ciudad en distintos trabajos y, si alguno de ellos no llevaba a la noche el jornal acostumbrado, era azotado cruelmente.

Y no era eso lo peor, siendo malo. Lo peor era que las esclavas dedicadas a ganar el jornal eran casi el doble que los esclavos, y las

exigencias de los amos, de peor catadura. Había familias que tenían catorce, diez y seis y aún diez y siete esclavas en ese menester, vendiendo tabaco, dulces y otras cosas, y asimismo obligadas a llevar el jornal por la noche, de lo que se seguía que, *si la esclava no era de conciencia escrupulosa (cosa rara en esta gente),* o no podía vender lo que le daba el ama, se las arreglaba para sacar el jornal *por medios ilícitos.* Y *había amas de conciencia tan depravada que, si la negra no paría todos los años, la vendían por inútil.* El parto equivalía a ganar un esclavo y, con ello, dinero.

Algunas las aplicaban a servir en casas particulares «y no falta alguna [dueña] tan desalmada que en dándola la esclava un tanto cada mes, la permite vivir a su libertad en casa aparte, siendo tropiezo de la juventud, lo que nunca dice [el obispo] hubiera creído si como juez no le constara»[586]. Ya hemos visto algún caso, como el de aquella esclava que dormía en una chichería, adonde no dejaban ir a su marido[587].

Y lo había denunciado fray Francisco José de Jaca en 1681, después de varios años de estadía en Cuba: los amos impedían casarse a los esclavos, y eso «por sus particulares respetos», entre los cuales destacaba el ansia de *tener más logro en hijos,* o sea, que las esclavas parieran esclavos; «si no los tienen —añadía—, son reprendidas las mujeres, por no tener más habilidad para ser peores»[588]. Es decir: preferían que se prostituyeran a que se casaran.

Tiene sentido, así, que la *Instrucción* de 1789 dejara sentado que *la primera y principal ocupación de los esclavos debía ser la agricultura y demás labores del campo, y no los oficios de vida sedentaria*[589]*,* aunque se mezclaran los criterios morales con el deseo de que en las Indias hispanas hubiese *plantaciones* rentables como en las de otras potencias europeas que tenían allí territorios.

Pero ya se sabe que, en las plantaciones y haciendas grandes, la arbitrariedad del trato —para bien o mal— era mayor, por su propio aislamiento. En 1763, en el ingenio de Calderón, hacienda de Santa Bárbara, en Cuautla, cerca de México, los 54 esclavos que había, entre hombres y mujeres, tenían que incorporarse al trabajo antes de que rompiera al día y retirarse entrada la noche, y esto incluidos los domingos y fiestas, sin más —en estos días— que algunas horas para oír misa y comer en sus casas. Tenían que hacer más del doble de labor de la que hacía *el libre* en un día, so pena de ser maltratados con azotes y

palos por parte del mayordomo y del *capitán* o *mandón*. Es éste tan cruel —dirá uno de los esclavos—, «que tuesta la cuarta con que los azota en el rescoldo, y la mete en lejía para hacerla más sensible».

El tal mayordomo había ya matado a un esclavo a palos y de azotes a otro, y a una esclava la había hecho malparir dos criaturas[590].

A pesar de lo dicho sobre la presencia —real— del amor, no cabe cerrar los ojos ante la violencia sexual. Don José de Cainso había estuprado a una negra esclava —que no era suya— en 1766[591]. Pero es que, cinco años antes, en 1761, en Santiago Tlatlaya, lugar de Nueva España, se descubrió que un Francisco Hernández no permitía confesarse (hablo del sacramento) a una esclava mulata suya porque temía que dijera que la violaba. Por la misma razón, llevaban tiempo cambiando de lugar de residencia —toda la familia y la esclava—. Había violado a Rita, la mulata, una primera vez («la había quitado su virginidad, a fuerza de vigor», diría ésta) y, aunque ella huyó, la detuvo un sobrino del ama y el dueño *la tusó y quitó el cabello* y luego se mudaron al Betarrón del partido de Cutzamala[592], en el Obispado de Michoacán, «continuando en su incontinencia a fuerza de azotes, porque [...] su amo mandaba a su mujer viniese a ver el ganado que dejó en [...] Quistitlá». Debían de ser pobres.

Dos veces había dicho a la dueña lo que hacía su marido con ella, para que no la dejara sola; pero no la creía y el resultado consistía en que la llamaba embustera y el esposo la castigaba.

> «[...] en dicho Betarrón resultó ensinta, y [...] estando como de dos meses, temiendo que la madre de la que declara pudiera ir a ver, y ésta darle noticia de lo susedido, se volvieron al rancho de Quistitlá de este partido, donde parió una niña».

Por eso no la dejaba el amo ir a confesarse, ni la habían dejado hacerlo en Cutzamala («donde —atención al detalle esquizofrénico— se habían ido a confesar sus amos»[593]).

También, ellos mismos violentos

No idealicemos tampoco este género de problemas y hablemos ya de que los propios negros —sometidos a esas tensiones— eran agentes

de violencia, y no sólo objeto. Ya sabemos que a María Vicenta, de Lima, la apaleó con un manglillo una negra carabalí de dieciocho años —María Francisca, esclava como ella—, y de tal suerte, que los vecinos optaron por meter a aquélla en una panadería para ponerla a salvo de nuevas agresiones. Pero bastó con la sufrida para que se le inflamase la cintura y comenzara a orinar sangre, de modo que hubo que ingresarla en el hospital de San Bartolomé: todo —lo sabemos— por haberse negado a comprar veneno para matar a un amo y haber puesto sobreaviso, además, a éste[594]. Ignacio, un esclavo mulato que trabajaba en una estancia de la jurisdicción de San Miguel de Tucumán, entró un día de 1769 en casa del indio Diego Serrano, en el paraje de Gastona; dormían Diego y sus hijos; no así su esposa, María Micaela Saldaña, india también; Ignacio llevaba un pozonguito de aguardiente, la instó a beber y, como ella no quiso, comenzó a «porfiarle y manosearla con insitación a tener con ella cópula»; María Micaela lo rechazó pero el mulato insistía, queriéndola llevar detrás de la cocina. Así que la india, que tenía un cuchillo en las manos, le dio una puñalada y lo mató[595].

Y es que la violencia engendraba violencia. Ya hemos visto más casos en los que eran esclavos los que hacían el mal: por ejemplo, aquellos dos de Córdoba de Tucumán que agredieron a una mulata que volvía borracha a casa en 1760 e intentaron violarla y la apalearon. O el de aquel esclavo de la propia Córdoba que cometía desafueros muy lejos de su dueño, en Santiago del Estero y 1766.

Y había desde luego mucho más. En la jurisdicción de Nuestra Señora de Luján, en la Provincia de Buenos Aires, por los años de 1761, la esclava Dominga apuñaló a su ama, que estaba en la cama, porque la había castigado *con una guasca* (una especie de látigo) y la esclava había quedado *muy sentida*[596].

Por su parte, el esclavo negro Julián pasó a la historia conocida porque una niña *española* se quejó a un fraile de que la esposa del negro hablaba mal de ella, de la niña; el fraile reconvino al negro y éste se vengó entrando esa noche en el cuarto de la niña y apuñalándola. Sucedía esto en Tarata, en el Perú, por los años de 1756, y hemos de ver cómo acabó.

No es extraño que la violencia, así difundida, alcanzara a los niños ni que por eso un chico de once años, hijo de esclavo y de parda libre, en Córdoba de Tucumán, apuñalara a una mulatita esclava hasta darle

muerte. Él le había intentado quitar una ramica de duraznos, ella lo agarró y el pequeño reaccionó acuchillándola. O sea, que iba armado[597].

Había, aparte de esto, todo género de abusos, surgidos del propio medio social ínfimo en que estas gentes se movían. A Valentín de Aranguren, le dio su amo carta de libertad en 1763 por su fidelidad (le había servido durante veintisiete años)... y por 350 pesos. Pesos que, como no tenía el esclavo, le prestó Margarita Medina, que era una parda libre, con la condición de que, mientras no se los devolviera, le pagaría siete al mes. Lo hizo durante cuatro años (así que le pagó casi tanto como le había prestado, sin haber reducido el principal ni siquiera en un peso), y eso porque, en septiembre de 1767, tuvo un ataque de gota coral y ya no pudo trabajar de la misma manera. Así que el interés se lo redujo Margarita a cinco pesos mensuales. Que satisfizo Valentín durante otros dos años, de suerte que, entre octubre de 1763 y septiembre de 1769, debió pagar a Margarita 449. Y seguía debiendo los 350...

Pero es que, además, ella decía que no; que Valentín le había servido como esclavo ocho años (las fechas no casaban), en los cuales no le había pagado el interés (supongo que porque le pagaba con el servicio); que ella había gastado cincuenta pesos en la curación que en su día necesitó el esclavo y que, con todo esto, era mucho menos de 449 pesos lo que le había dado[598].

Pero lo cierto es que lo que no le había satisfecho en dinero se lo había entregado en servicio.

Lo que sucedía, en definitiva, es que todo lo dicho sobre la esclavitud daba pie a que se configuraban trayectorias personales que mezclaban al tiempo la supeditación, la explotación, la libertad y el provecho propio, en una mezcla cuyos ingredientes, al cabo, dependían de la forma de ser de cada uno —del esclavo, del propietario y del vecino—, como suele suceder en las relaciones humanas de todo espacio y tiempo. Don Manuel de Andrade Bermudes, de Córdoba de Tucumán, hablaba por ejemplo de «las muchas maulas y trampas» que tenía su esclavo Tadeo, aquel que era maestro de barbería y de peluquines. *Por no poder avenirse con el amo que tuvo en Buenos Aires* —decían—, éste se lo había fiado a Andrade para que lo vendiese, cosa que no había manera de conseguir, por el mal proceder de Tadeo, que debía ser conocido por doquier. Así que Andrade estaba dispuesto a otorgarle carta de libertad si le pagaba lo que había estipulado su amo, el de

Buenos Aires: quinientos pesos sin herramientas y seiscientos con ellas. Pero Tadeo respondía que en realidad Andrade lo había comprado en cuatrocientos y que ya se los había dado: cien en azúcares y yerba mate y el resto en plata *que le remitió desde Córdoba*[599], donde por lo visto campaba por sus respetos.

La otra cara de la moneda: el buen trato jesuítico y los sucesos de 1778-1803 en las haciendas peruanas de temporalidades

De todas formas, hay que partir de una consideración que no por obvia es soslayable. Y es que el buen trato apenas deja rastro documental. Por lo pronto, había territorios, como vimos, donde la cuarta parte de los esclavos eran jesuíticos. Y el buen trato que los jesuitas daban a sus esclavos era proverbial. Lo cual quiere decir que, sólo por obra de ese renglón, una gran parte de ellos estaba a cubierto (aunque en esclavitud). Y lo mismo sabemos de otras órdenes religiosas[600].

Buen trato no quería decir libertad de los unos ni debilidad de los otros: los jesuitas basaban su relación con los esclavos en un fuerte sentido jerárquico, que empezaba por apoyarse, para administrar las haciendas —incluida la ejecución de los castigos—, en esclavos que les inspiraban mayor confianza, a los que premiaban con mejor comida o vestido y cosas semejantes. A ellos y a los demás, les inculcaban la idea de que su condición era voluntad de Dios, de manera que su primer deber era obedecer a sus dueños, y su mayor premio, la felicidad eterna en el Cielo. Procuraban reforzar sus raíces impulsándolos a casarse, preferentemente con cónyuges de su misma condición; mantenían una rutina diaria de oración y trabajo y no desdeñaban el castigo y, concretamente, los azotes, aunque cuidaban de que a las mujeres se los dieran mujeres y privadamente; que, en ningún caso, estuvieran presentes los propios jesuitas y que nunca se pusiera en peligro la vida del penitente; podían ser veinticinco, a lo sumo cincuenta.

Se cuidaban de alimentarlos (con pescado, pan, patatas y algo de carne), de vestirlos y de albergarlos. Para lo primero, en algunas regiones (el Río de la Plata) les repartían trozos de tierra, que los negros debían labrar en su beneficio; en otras (Perú), no, sino que dedicaban una parte de las haciendas a producir lo necesario y —lo que no— lo compraban.

Los provinciales cuidaban de vigilar el trato que se les daba, no en el sentido de impedir los castigos, sino en el de cuidar por lo que se creía mejor para su almas (incluido, pues, el castigo). Así, celaban de que se les diera un vestido cada año, por Navidad (a diferencia de lo que sucedía entre los esclavistas laicos, que solían economizar precisamente en ese renglón). Solían ponerles facultativo para cuidar de la salud, al menos en el siglo XVIII y Perú. Durante el XVI y en el XVII, los dejaban vivir en chozas individuales; pero el crecimiento del número de esclavos por hacienda en las últimas décadas del XVII y el XVIII indujo a reservar las habitaciones unifamiliares para las parejas y cobijar a los solteros en grandes salas con literas, claro que con separación de sexos, y con un esclavo mayor que vigilaba para que no escapasen ni tuvieran trato sexual ilícito[601].

Cierto que otros veían mal el resultado de todo esto:

> «[...] relajados con la protección que tenían en el dominio anterior —decía un administrador de temporalidades jesuíticas del Tucumán en 1768—, se criaron sin respeto ni sujeción a las justicias, y aun llegó el caso de que las atropellasen repetidas veces, y así ha enseñado la experiencia que no han querido sujetarse a trabajar con los vecinos, ni aun para adquirir su alimento y vestuario, ni con los capataces de las estancias»[602].

Los *mulatos y sambos aindiados* de Santiago del Estero —sentenciaba el defensor fiscal nombrado para la tasación de los esclavos jesuíticos a raíz de la expulsión de 1767— eran inútiles para el cultivo y manejo de las haciendas[603]. Pero es que, además, con la expulsión, habían quedado sin control y hacían lo que querían. Los de la Junta de Temporalidades de San Miguel de Tucumán tuvieron que pedir auxilio al Cabildo de la ciudad para prenderlos, porque se habían dispersado[604]. Y aquel fiscal de la cercana Santiago del Estero decía que más valía venderlos para evitar que se sublevaran, como ya habían hecho en algún lugar. En la ranchería donde habitaban algunos de ellos habían arrancado rejas y desmontado los tejados. Llevaban un año allí sin hacer nada[605]. Dos de los esclavos de San Miguel —uno de veinticinco o veintiséis años, alto, flaco y *azambado*, y su hermano, de dieciocho a veinte, alto también pero de más carnes e *indiado*—, habían llegado a matar en 1767 a un mayordomo y andaban ahora huidos[606].

Antes y muy lejos de allí, en 1763, en la consulta de ordenanza celebrada el 15 de diciembre en la comunidad jesuítica de Popayán —Audiencia de Quito—, uno de los cinco padres presentes había hecho constar expresamente su extrañeza de que se hubieran dado alguna vez cincuenta y cien azotes a los negritos que servían en el Colegio. Y el padre ministro le respondió que no tenía noticia de semejante cosa, aunque sí debía decir que los tales estaban enteramente perdidos y viciados por falta de castigo, precisamente por la indulgencia de los religiosos. A su paje —añade el rector— se le habían dado trece azotes y sentía decir que era preciso castigarlo por las graves faltas que cometía[607].

La suavidad, de hecho, había llevado a algunos a ofender a los propios religiosos antes de la expulsión. Entre los esclavos de San Miguel de Tucumán, concretamente, estaban los negros Pedro Nolasco e Ignacio Fermín, presos a la sazón por haber *sacado los cuchillos contra los jesuitas, sus amos, cuando los administraron*. Y aún había otros tres que debían seguir encarcelados[608]. Otros más, entre los de la estancia tucumana de San Lucas, no lejos de Jujuy, estaban inquietos tras la expulsión[609], no sabemos si por adhesión a los padres o por aprovechar que el río iba revuelto...

No se daban apenas casos como el de la hacienda jesuítica de Japio, a cuyo hermano hacendero se le acusó de haber tenido trato con negras, introduciéndolas en su aposento estando enfermo, de enfermedad que se sospechaba era derivación del propio trato[610].

En Salta y 1771, los administradores de Temporalidades no vieron mejor solución para tener sujetos —y alimentados— a los esclavos jesuíticos que repartirlos entre los vecinos hasta que se vendieran en almoneda. No había habitación suficiente, ni mucho menos *clausura* donde mantenerlos con la debida sujeción, ni siquiera en la ranchería jesuítica donde habían vivido hasta entonces (lo que es un detalle que habla de la relativa libertad en la forma de vida que consentían los religiosos). Y a los administradores de Temporalidades les parecía improcedente cobijarlos en el colegio que había sido de la Compañía de Jesús o en las casas de los expulsos, aparte de que era un gasto enorme el alimentarlos; así que, ya en 1771, optaron por ordenar que se distribuyeran *por familias y piezas* entre todos los vecinos de Salta hasta que se vendieran en almoneda.

Para que los receptores no se vieran agobiados con responsabilidades que pudieran incumbirles, los eximieron expresamente de cualquier carga ni gravamen que se derivara de la muerte o fuga o cualquier accidente del esclavo que se encomendara a cada cual. Pero eso no quería decir que pudiesen hacer con ellos lo que quisieran: se les advirtió, expresamente también, *del buen tratamiento que deberían observar con dichos esclavos*[611].

Pero, en algunas zonas, el cambio de dueño fue duro, y eso insiste en mostrar el acierto de los jesuitas en el trato. El director general del Reino del Perú comenzó por prohibir, en 1768, que se entregaran chacras a los esclavos (que, de siempre, habían conseguido de esa forma redondear su feble economía[612]). Y esto, más la imposición de trabajos en domingos y fiestas (que los jesuitas respetaban como días de descanso, salvo fuerza mayor) y una mayor dureza en la relación entre administradores y siervos, provocó una sublevación de los de la hacienda de San José y, en seguida, de los de San Jacinto, todavía en agosto de 1768. Reprimido el movimiento por soldados enviados por el virrey, nueve cabecillas recibieron doscientos azotes y fueron remitidos al presidio del Callao para que quedaran a disposición del director general de Temporalidades, desterrados, por tanto. A otros diecinueve se les dieron únicamente los doscientos azotes[613].

Pero no era más que el comienzo. En 1778[614], los esclavos de la hacienda también peruana de La Concepción, que había sido jesuítica y permanecía bajo el dominio real, enviaron a siete delegados (de ellos, tres matrimonios) a la Audiencia de Quito porque el administrador puesto por los mandatarios de las Temporalidades —don Francisco Aurrecoechea, un comerciante vizcaíno de treinta y siete años— había reducido la dieta que recibían los esclavos; además, no daba miel a las recién paridas, como se solía; no renovaba el vestido a nadie, al menos como antes; los obligaba a trabajar los domingos hasta el mediodía, cosa que equivalía a impedirles el trabajo en sus chacras, y los castigaba sin ton ni son. Habían pensado presentarse todos ante la Audiencia pero optaron por la delegación a fin de no dejar desamparado el trabajo.

El administrador replicó que los siete enviados no eran tales, sino fugitivos. Además, el problema radicaba en que las negras se negaban a trabajar. De un centenar que se hallaba en condiciones de hacerlo, solían presentarse unas cuarenta, y esto con la conformidad y la

complicidad de los demás, con quienes estaban emparentadas. Sobraban en realidad esclavos en la hacienda; bueno sería trasladar unos cuantos a otro lugar.

La respuesta del presidente de la Audiencia fue terminante: en adelante, desde el sexto mes, se relevaría del trabajo a las embarazadas, se daría miel a las paridas y el alimento suficiente a los demás, se reduciría el trabajo de cada esclavo a lo que había sido de costumbre, se les dejaría libre el domingo, se les permitiría vender los plátanos que cultivaban... En cuanto a las siete *piezas de esclavos* que habían ido a Quito a quejarse, no se les podía considerar fugitivos; «han venido en solicitud de su recurso en este Gobierno y a hacer presente las opresiones que padesen; y, siendo este motivo tan justo, no deberá v*uesa* m*erced* castigarles por él, pues a cualquiera le es permitido ocurrir al superior a representar los agravios que recibe».

Parece que el presidente adivinó lo que había sucedido: al regresar los siete esclavos, el administrador dio a uno quinientos azotes, a dos mujeres trescientos y doscientos, cien a otro varón... Los trescientos que recibió María Carrillo le abrieron el pecho y llegó a recibir los últimos sacramentos, en previsión de que muriera.

Así que los de la Audiencia fueron a más: ordenaron la prisión de Aurrecoechea, el embargo de sus bienes y la apertura de la oportuna averiguación de los hechos, efectuada la cual fue condenado a pagar una multa de doscientos pesos, la mitad de los cuales se aplicaría a los siete esclavos y la otra mitad a la administración de temporalidades por los perjuicios que le había causado; un castigo que nos parece leve, sin duda. Pero de eso —de la levedad de las penas— hablaremos después.

Antes digamos que los sucesos de 1778 en la hacienda La Concepción no fueron una salvedad. Lo que pensaba de ella Aurrecoechea —que había más esclavos de los que hacían falta— lo pensó también en 1783 el comprador de la hacienda de Cuajara, donde había 268 en 1767. Así que se dispuso a llevarse a los niños a otras haciendas, de las varias que poseía. (Don Carlos Araujo, el propietario, era un muy rico comerciante). Pero los siervos replicaron que estaban dispuestos a trabajar más, si ésta era la solución, antes de verse despojados de sus hijos. Araujo les ofreció mejoras en las condiciones laborales pero ellos no cedieron. Al cabo, hubo de imponerlo por la fuerza

—cierto que llevándose también esclavos adultos— y las huidas, la indisciplina y hasta las amenazas de muerte comenzaron a menudear.

Llegarían, sin embargo, al alzamiento armado —mal armado de puñales, piedras y palos— en 1789, cuando Araujo intentara trasladar los esclavos de la hacienda de San José, recién vendida, a la de Puchimbuela.

El trato de los jesuitas, ya se ve, no sólo había sido benévolo, sino que había producido en los siervos un sentimiento de derecho; derecho a la unidad familiar y a la permanencia en un lugar determinado.

A la larga, paradójicamente, los había abocado a un cierto sentimiento de libertad. En agosto de 1800, los criados de la hacienda de Tumán, que también había sido de los jesuitas y ahora pertenecía a un don José Antonio de las Muñecas, hicieron cuerpo con treinta cimarrones —libres y esclavos— que habían intentado sorprender al dueño y a otros ocho que iban con él camino de la hacienda. El dueño —que venía de Lima de asistir a un juicio que sostenía con unos indios de Chiclayo por el aprovechamiento de unas tierras— tuvo que volver atrás y renunciar por el momento a entrar en su casa. Así que el alcalde provincial de la Santa Hermandad salió con más de cincuenta hombres armados contra los cimarrones, cuyo palenque estaba entre las haciendas de Tumán y Pomalca. Sólo que, al llegar a la primera, se encontró con que los esclavos de ella —mujeres y hombres, pequeños y grandes—, más de medio centenar en total[615], les esperaban armados con rejones, palos, machetes, dagas y dos escopetas, dispuestos a impedirles que apresaran a los cimarrones, que estaban allí, en un rancho. Hicieron saber al alcalde

> «que no tenían amos ni le conocían y primero obedecerían a un indio prestándole la obediencia que no a los que se nominaban sus amos, que no entregaban la gente que su merced solicitaba porque en aquella hacienda no se prendía a nadie y estaban resueltos [a] defenderlos y que primero perderían la vida [...]».

La tropa atacó y dispersó a los defensores, muchos de los cuales —los varones— huyeron, como los cimarrones a quienes protegían. Las mujeres permanecieron en la hacienda, fueron obligadas a arrodillarse y prestar acatamiento y seis de ellas marcharon presas a la cárcel de Lambayeque.

Pero los cuadrilleros, soldados y demás que acompañaban al alcalde de la Santa Hermandad tenían también sus quejas: los caballos estaban cansados, la tropa sin alimento, había varios heridos y contusos y, encima, se les habían acabado las municiones. Así que abandonaron la hacienda y volvieron a la ciudad. Las autoridades de ésta intentaron seguidamente, por las buenas, ganarse a los rebeldes: enviaron a un cura como mediador. Pero se volvió con las mismas: casi toda la gente de la hacienda se había aquietado; pero seguían tres varones *en su obstinación e insolencia* y, además, los cimarrones habían vuelto a intimidar a los que pasaban por aquellos andurriales. En fin, habrían de pasar cinco meses hasta que (enero de 1803) pudiera mandar de nuevo tropa bastante el subdelegado del Partido lambayequeño a fin de restablecer el buen orden[616].

«Españoles» defensores de esclavos: el acceso de los esclavos a la justicia

Y no era únicamente buen trato de jesuitas y de oidores de Audiencias. Para empezar, no eran ajenos a ello los demás eclesiásticos —por más que los hubiera desconsiderados, según hemos visto—: en los años setenta del siglo XVII, por ejemplo, un grupo de esclavos, fugitivos de la isla británica de San Vicente, se refugiaron en la Nueva Andalucía, según el capuchino Moirans para abrazar la fe católica. Y el gobernador decidió venderlos como propiedades del rey y se quedó con el producto de la enajenación. Uno de ellos escapó, llegó a la misión de los capuchinos y éstos no sólo lo acogieron e instruyeron, sino que acudieron al Rey Católico, quien ordenó manumitir a todo el grupo[617].

Pero es también revelador que, entre los demás hombres libres, no faltaran defensores a los esclavos cuando era necesario. En Lima, un mestizo ducho en llevar las cuentas (era administrador del ramo de suertes destinadas a la reconstrucción del hospital de San Bartolomé por los años de 1768), don Manuel de Urbina, acogía de tal manera a los esclavos, que se iban con él, a vivir a su casa, dejando abandonados a sus amos. Lo hizo en 1765 un mulato —Augustín— propiedad de don Alonso de Grados, que no quería vendérselo a Urbina porque el esclavo estaba casado con una criada también suya, a la que maltrataba y

tenía amenazada de muerte. Pues bien, el de Grados hubo de acudir ante la Real Audiencia para que Urbina se lo devolviera (y le pagara los jornales devengados durante el tiempo que lo tuvo con él)[618]. En 1768, fue Urbina quien vendió a María Alejandra, esclava de su mujer, a don Hermenegildo de la Tobilla, para que desapareciera la esclava al poco y resultara que se había vuelto con don Manuel de Urbina, quien se negaba a devolverla, alegando que no la tenía consigo. Y hubo de intervenir de nuevo la Audiencia[619].

En 1764, ante el gobernador de Córdoba del Tucumán, aquel Ignacio que era propiedad del médico don Marcos Infante denunció a éste *por la continuada sevicia* con que lo trataba. Se apercibió a don Marcos, quien se allanó pero no cumplió. Nada más llegar a su casa, de vuelta con el negro, lo azotó y recluyó en una herrería, sujeto con grillos, por haberlo denunciado. Situación ésta —dijo el gobernador horas después— *de que fui informado por personas de la vecindad*. Así que encarceló y puso en el cepo a don Marcos y solamente lo soltó y le devolvió al esclavo cuando tuvo seguridad de que iba a tratarlo bien. Y esto con la orden de darle además *papel de venta*, con el fin de que el negro *usase del derecho que le competía por el que había padecido*[620].

Al año siguiente, el propio gobernador hubo de hacerse cargo de otra situación que ya conocemos, la de cierta negrita que *había ido a quejarse* un par de veces porque su dueña, doña Antonia Moyano, la castigaba y azotaba brutalmente. Pues bien, varias personas (otra vez la reacción vecinal) habían pedido a la Moyano que no la tratase así, pero sin éxito, hasta que alguien alcanzó de nuevo al gobernador e intervino éste, quien sentenció que la esclava fuera tasada y vendida a otro amo[621].

Cuando don Francisco Medrano, minero de la Guadalajara novohispana, golpeó brutalmente en la cabeza a su esclavo Félix Correa por haber devuelto una mula sin su permiso, salieron en defensa del mulato, haciendo que el amo cesara de golpearlo, dos vecinos, hidalgo uno de ellos a juzgar por el *don,* quienes, después, dieron testimonio de lo ocurrido ante el juez a favor de Correa[622].

Otra entre tantas muestras de la buena disposición de gentes de orden, fue que, cuando la esclava parda caraqueña María de la Paz quiso huir de su amo, se refugió en casa de doña Juana de la Madriz para que la comprara, y doña Juana, en efecto, mandó preguntar al amo cuánto pedía por ella[623].

Hemos visto unos cuantos casos de relación sexual entre amo y esclava; relación que, por más que fuese aceptada por ésta, no dejaba de ser denigratoria. Pues bien, añadamos que los conocemos por denuncias. Lo cual quiere decir que eran denunciados, y no siempre —ni las más de las veces— por eclesiásticos, que pudieran dejarse llevar de un especial celo moralizante, sino por laicos.

Y no es cosa distinta lo que encontramos en la Córdoba tucumana, en las denuncias que pusieron varios esclavos por malos tratos que sufrían de parte de sus amos. Los vecinos —gente, en algunos casos, *de consideración*— atestiguaron a favor de aquéllos según hemos visto. Ya sabemos que, en Lima, por los años de 1759, don Cristóbal Sotomayor acusó al *negro criollo esclavo* Martín Peña de haberle robado una mula y que éste lo negó. Pues bien, a instancias de la dueña de Martín, que era *doña* pero sin sobrado dinero, se tomó declaración a varias personas —incluidos tres eclesiásticos—, todas las cuales hablaron bien del negro. Y, al cabo, se le absolvió (aunque, no se sabe por qué, se obligó a la dueña a pagar las costas del juicio[624]).

Por los mismos años —1765— uno de los problemas con los que tenían que lidiar los del Cabildo de Buenos Aires era el amparo que prestaban a los esclavos y esclavas que huían de sus amos los dueños y criados de las quintas, chácaras y estancias de la ciudad, que los mantenían calladamente en ellas meses e incluso años; eso, si no les ayudaban a salir de la jurisdicción e internarse tierra adentro, como hacían algunos carreteros y dueños de tropas (de mulas) que entraban y partían de Buenos Aires y que se brindaban a llevarlos ocultos[625].

En realidad, muchas de las cosas que hemos podido ver hasta aquí sobre la situación y vida de unos cuantos esclavos, las sabemos precisamente por eso: porque, en el mundo hispano, los esclavos podían poner denuncias ante un juez ordinario (es decir: estaban legitimados en derecho y, por tanto, se les reconocía personalidad jurídica). Podían poner denuncias y de hecho las ponían y eran oídos.

Oídos y atendidos. Tiburcio, esclavo y esposo de Simona, aquella esclava amancebada con su amo y con un ladrón de ganado, se encontraba *en proceso de divorcio*[626], o sea, que se le reconocía personalidad jurídico-canónica para desarrollar una acción legal.

Pedro Pablo Moreno, aquel esclavo negro que denunció a su amo porque no le dejaba dormir los sábados y domingos con su esposa, que

pertenecía a otro dueño, lo hizo ante el tribunal diocesano de Lima en dos ocasiones y en las dos fue atendido y respaldado. Ya vimos que la segunda vez, además, como el amo había actuado violentamente, azotándolo hasta dejarlo impedido, el provisor y vicario general del Arzobispado lo depositó, para alejarlo de la sevicia del dueño, en casa del notario mayor del mismo tribunal eclesiástico diocesano, y ordenó que fuera examinado por un cirujano para ver qué mal le había hecho. Luego se hizo cargo de él la justicia civil ordinaria[627].

Pero no sólo en lo eclesiástico. En lo civil, igualmente, los esclavos eran oídos en justicia y atendidos con el mayor rigor judicial, exactamente igual —por lo que he visto— que si fueran libres. Ya hemos hablado de los casos de malos tratamientos. Pues bien, en 1763, en San Miguel de Tucumán nuevamente, la mulata Juana María Artaza denunció a su amo por no dar al hijo de ambos y a ella misma la libertad que había prometido si cedía a mantener relaciones ilícitas con él. «[...] no por pobre e indefenza caresco de mi notoria just*ic*ia», decía la mulata al final de la representación que elevó a las autoridades (y que probablemente le había escrito una persona más culta). Se le nombró *defensor*. Llamó éste como testigos a dos distinguidos tucumanos que habían sido alcaldes ordinarios y conocían el asunto de las relaciones. Atestiguaron a favor de María Juana y ésta se adelantó a decir que estaba dispuesta a ser vendida como esclava a otro amo en doscientos pesos —lo que equivalía a poner la condición de no seguir siendo de su dueño— con la salvedad de que, si conseguía reunirlos, podría comprar su propia libertad. Así se acordó y pasó a poder de fray Pedro de Artasar[628].

No fue un caso único, sino el primero que citamos de una pequeña multitud. En 1767 fue la esclava María Magdalena Bazán quien requirió judicialmente a su amo para que le concediera la libertad que le había prometido a cambio de 110 pesos, la mitad del precio en que la había comprado. El propietario reconoció la promesa y el juez llegó a la conclusión de que, como era vieja, la esclava no valía ya aquella cantidad, así que el propietario debía conformarse con un poncho valorado en veinticinco pesos más los pobres enseres que ella misma había dejado al marchar de la hacienda, años atrás, forzada por las autoridades en vista de las escandalosas relaciones que mantenía con el amo[629].

De la Nueva España, conocemos un caso semejante: el de aquella mulata esclava, Rita, que denunció en 1761 a su amo, Francisco

Hernández, porque no la dejaba confesarse. Como estaba incomunicada, pidió primero a un indio y luego a otro vecino que dijeran a un cura lo que ocurría con el sacramento: que el amo no le dejaba confesarse para que no lo denunciara. Y, en efecto, fue el juez eclesiástico de Santiago Tlatlaya quien abrió el expediente y tomó las declaraciones de rigor, que acabaron en la Audiencia de México. Y lo que descubrió era cosa distinta, como vimos: había sido violada por el amo hasta dejarla encinta. Por todo lo cual pedía *justicia* y que le diera la libertad que le había prometido después de perderla[630].

Hernández, un viejo analfabeto sin demasiados bienes, se limitó a negar que la hubiera forzado; había mantenido relaciones con Rita porque la esclava se había prestado a ello, alegó. Y la niña no era suya, sino de un indio con quien la había sorprendido en alguna ocasión. Tampoco le había prometido la libertad, sino que, cierta vez en que vino la madre de Rita y la vio llorar por su hija, les dijo:

> «No se apuren, que el cautiverio poco puede durar, porque yo estoy muy viejo, no tengo hijos algunos, presto me moriré, y será esclava sólo mientras viva mi mujer, pero muerta quedará libre»[631].

Hernández fue encarcelado; aunque luego, por achacoso y no tener quien le cuidara las milpas y ganados, se le permitió tener por cárcel su casa. La mujer se le divorció al comprobar que la relación con la esclava era cierta. Y ésta fue depositada en casa de un vecino en quien tenía confianza el juez eclesiástico. El promotor fiscal del Arzobispado pronunciaría la sentencia que hemos de ver después.

Adelantemos que no sabemos bien cómo acabó el asunto. Sí conocemos los argumentos del *defensor* de la mulata: hubo estupro, asegura (la mulata había sido comprada por la esposa en 1751, cuando contaba doce años). Pero, aunque no lo hubiera habido,

> «tiene d*erech*o a la libertad, porque si con violencia el reato del rapto es la justa satisfacción o compensación que urge contra el raptor, y si con voluntariedad se supone el interese [*sic*] no pudiendo ser en una miserable esclava otra más conforme que el de la manudación, estando a n*uest*ras comunes reglas de d*erech*o que sobre la sujeta materia aseguran que la mujer *turpiter agio, sed non turpiter accipit*»[632].

¿Más? El caso de María Tomasa Ayesa, aquella negra criolla esclava que tenía una fístula en el muslo derecho, con bastante evacuación de *materia:* su amo se desentendía de ella pero tampoco quería dejarla ir; llegó a darle papel de venta por cuatrocientos pesos, que era una cantidad exorbitada en su situación. Así que se escapó de casa del dueño y apeló a la Audiencia de Lima para que exigieran al dueño que la vendiera en lo que valía. El dueño la reclamó alegando que la quería precisamente para que la curasen. Pero los de la Audiencia prefirieron enviarla personalmente al hospital de San Bartolomé, donde debería ser curada a cuenta del amo y luego devuelta a su propietario[633].

Doña Ana Cifuentes, dueña del mulatillo Remigio Cifuentes, había dispuesto en su testamento, en 1740, que se le vendiera por cien pesos, que pasarían a engrosar el monto de los bienes testados. Pero no fue vendido, sino retenido por los herederos de doña Ana. Y sometido además a malos tratos y a exceso de trabajo. A los que ahora eran sus propietarios, además, cada vez les interesaba menos venderlo por cien pesos, como estaban obligados a hacer, porque, con los años, había crecido su valor y se podía vender por mucho más, si no fuera por aquella cláusula testamentaria. Pero hete aquí que la madre del mulato, antigua esclava de la propia doña Ana Cifuentes, a quien ésta había manumitido, se aferró justamente a esa cláusula para librar a su hijo de la situación en que estaba: buscó comprador adecuado, dispuesto a adquirirlo por cien pesos, y exigió —por vía judicial— que le fuera vendido. Y en la Audiencia de Lima no pidieron más requisito que ver el testamento; ordenaron primero que se diera a Remigio carta de venta y, después, que fuera depositado en casa de un vecino concreto de la ciudad, sin duda para evitar las represalias[634].

Aunque en el caso al que ahora voy la denuncia partió del amo, no deja de insistir en lo mismo lo sucedido con Joaquín, esclavo de don Antonio Colazo Feijoo, comerciante y regidor perpetuo de la Guadalajara novohispana por los años de 1768-1769[635]. Joaquín le pidió papel de venta a don Antonio porque —según dijo después— lo amenazaba de continuo con ponerlo a trabajar en el obraje de San José, que servía de cárcel, y, de hecho, lo había tenido preso en 1766 porque quiso casarse y al amo se le puso en la cabeza que es que se había ganado a la novia a base de piezas de bretaña y de listón que robaba en su tienda. Al fin le dio el papel de venta y lo adquirió otro comerciante de la ciudad, don

Francisco Carrete, por doscientos pesos. Pero descubrió después don Antonio que el esclavo le había robado un par de veces unas libras de hierro platinilla, en la tienda también, a la que solía mandarlo a barrer. Y sospechó con ello que Carrete era un simple testaferro, que había comprado a Joaquín con el dinero conseguido —por robo— por el propio Joaquín; de manera que lo que procedía era deshacer la compraventa. Ya había descubierto, hacía tres años, que el esclavo tenía ciento diez y seis pesos en reales, sin duda hurtados, por lo que se los quitó, por más que Joaquín adujera que *los había ido juntando de premios que le daban los que hacían empleos en la tienda, porque se los conducía al mesón en una carretilla;* esto aparte de que había vendido unos jarros de loza en México, en cierta ocasión en que lo había llevado consigo el amo[636].

Pues bien, los de la Audiencia procedieron, desde luego, a poner a Joaquín en prisión como primera providencia (cosa que tenía dos filos, porque, asegurando al esclavo, lo defendía de posibles represalias del dueño, quien, además, perdía el provecho de su trabajo). Y el caso dio lugar a un grueso expediente, cuya formación duró exactamente un año de alegatos, recursos, declaraciones y autos y que sólo se resolvió cuando, sin entrar en el fondo de la cuestión, Carrete se avino a devolver a Joaquín, claro es que recuperando el dinero.

El rigor de los procedimientos judiciales instados por esclavos

Pero es que, a veces, incluso se desatendía la disposición del esclavo a conformarse con los deseos del amo porque se pensaba que podía obedecer a algún género de presión indebida. En 1767, se conoció en la Audiencia de Lima una historia «rocambolesca». A raíz del incendio de Panamá en 1737, una doña Francisca de Arcaya había pasado a vivir a Lima con Estefanía, su hija legítima, y una esclava negra. La hija, Estefanía, tuvo después una hija natural, doña Clara Valverde, quien tuvo a su vez otra hija natural, doña Nicolasa de Saldívar, quien tuvo asimismo otra hija, llamada también Nicolasa.

Por su parte, la negra esclava venida de Panamá había dado a luz a una mulatilla, que atendía por Teresa, que fue esclava de Estefanía desde 1725 hasta que ésta, en vida, la manumitió. De manera que Teresa y los dos hijos que hubo fueron libres.

Y resultaba ahora que la última Nicolasa —la hija de Nicolasa de Saldívar— la reclamaba como suya (y, tácitamente y por lo mismo, también a los dos hijos).

El asunto se planteó en la Audiencia de Lima, como digo, en 1767 y no estaba resuelto en 1771, cuando, inesperadamente, Teresa desistió de que se la considerase libre y aceptó que la vendieran por cien pesos. ¿Quizá porque los tenía y podía comprar su libertad y acabar de este modo el pleito? Lo cierto es que el *defensor general curador ad litem de menores* de la Real Audiencia no se conformó; sospechó que había habido irregularidad de algún género para conseguir ese desistimiento e hizo constar que, en todo caso, la decisión de la madre no podía perjudicar a los hijos (que, de esa forma, al haber sido engendrados por una esclava, continuarían como esclavos).

Tampoco se arregló sin más el asunto. Dos años después, continuaba el pleito, ahora sobre los hijos. Pero lo cierto es que había sido el defensor de menores el que había provocado lo que, sin su intervención, no habría tenido lugar[637].

Los procedimientos con que se juzgaba a un esclavo (o una denuncia puesta por esclavo) eran tan rigurosos como los demás. Cuando fue procesada Dominga, aquella esclava de la jurisdicción de Nuestra Señora de Luján, en el Río de la Plata, que había apuñalado y matado a su ama, la causa se inició a instancias del alcalde de la Santa Hermandad correspondiente y lo primero que se hizo fue nombrar defensor a la negra; fue condenada a muerte y aún apeló, y con éxito, el *defensor general de pobres*[638]. Y lo mismo —nombrarle *curador* en la persona de un procurador de la Audiencia de Lima— se hizo con la esclava María Francisca, aquella que apaleó y dejó malparada a otra esclava que se había negado a comprar veneno[639].

Los *defensores* nombrados de oficio solían obrar a conciencia. En 1761, cuando un grupo de cimarrones fue aprehendido en los montes de Chillón y su entorno, en el Perú, el fiscal de la Audiencia pidió de Lima que se les aplicaran las leyes 21 y 22, título 5, libro 7, de la *Recopilación* de leyes de Indias —leyes de 1571-1574 de que antes hablamos—, que se referían justamente a los cimarrones y contemplaban los supuestos que allí se habían dado, salvo a uno de ellos, Cristóbal de Palencia, un negro mina, que había hecho frente a los soldados con un machete y a quien, por tanto, había de aplicarse la ley de

la misma *Recopilación* según la cual al siervo que hacía fuerza de armas sin conocimiento de su amo le correspondía pena de muerte, en tanto que, si el amo lo sabía, se aplicaría a obras del rey[640]. Pero el defensor alegó que esas leyes describían delitos mayores que los cometidos y que, además, si se les castigaba de esa forma, los dañados eran los amos. (De facto, ya hemos visto esclavos sorprendidos con armas a quienes no se aplicaron esas leyes). En cuanto a Cristóbal, no había hecho fuerza de armas, sino resistencia a la justicia, que era cosa distinta.

También era delito grave, es cierto, pero sólo penado con galeras[641]. En realidad —apuró—, tampoco había hecho propiamente resistencia, sino que no soltó el machete...[642].

En la defensa de los intereses del negro Sipriano, de la jurisdicción de Corrientes, el que actuó fue el *protector de naturales*[643]. En el caso de Dominga, aquella negra de la jurisdicción de Nuestra Señora de Luján que acuchilló a su dueña y le dio muerte, fue el *defensor general de pobres*[644]. En la Audiencia de Guadalajara solía ser el *procurador de pobres*[645].

De los expedientes judiciales abiertos contra esclavos en la ciudad peruana de Lambayeque entre 1778 y 1846, sólo hay uno —el del esclavo Sales que mató al mayordomo de la hacienda de Cayaltí— a quien no se le permitió presentar testigo ni se le nombró defensor[646]. Pero se debe recordar que una ley de 1619 había establecido que, en caso de motín, sedición, rebeldía, actos de salteamiento o robo perpetrado por cimarrones, no se hiciera proceso ordinario criminal, si no que se procediera expeditivamente a hacer justicia[647]. Lo interesante es observar que no se hacía así en todos los casos, sino que se procuraba desarrollar un proceso ordinario.

Y, en cuanto a la argumentación, se daba incluso el caso de procuradores o magistrados que hacían verdaderos alardes de conocimientos jurídicos para que se diera la razón al esclavo[648].

El problema, sin duda, radicaba precisamente en eso. Los esclavos más protegidos, por decirlo así, eran los más cercanos a la sede de la Audiencia y, en general, los que vivían en la ciudad que era capital del distrito (México, Guadalajara, La Habana, Santa Fe, Caracas, Lima, Charcas, Santiago de Chile, Buenos Aires...). Los que habitaban lejos no solían tener medios para pedir la protección de jueces lejanos y dependían, por lo tanto, de la probidad de las justicias locales. No digamos

nada de la posibilidad de que recurriera un esclavo que se considerase maltratado por una Audiencia y pensara en la instancia suprema, el Consejo de Indias, es decir, el monarca. Sólo conozco un caso en el que un esclavo llegara al mismísimo rey de las Españas. Fue Juan Betbezé, negro de Buenos Aires casado con esclava de distinto señor, el cual —la cual, la dueña de la esposa— impidió la convivencia conyugal al sacar a la esclava de la ciudad y, cuando Betbezé quiso comprar la libertad de su mujer, se negó a concederla. El esclavo recurrió en 1785 a la Audiencia de Buenos Aires y, como la sentencia fue negativa, a Carlos III, quien por resolución de 9 de agosto de 1788 le dio la razón[649].

El caso es que la distancia también pesaba a veces a favor de los esclavos acusados de delitos, porque contribuía a la impunidad.

> «La justicia ordinaria —explica el subdelegado de Lambayeque a los de la Audiencia de Lima en 1807, hablando de la sublevación de los esclavos de la hacienda de Pomalca contra su mayordomo— no tiene aquí el menor auxilio para usar de la fuerza [...] para pagar [a] la gente, no hay ramo destinado, pues no hay dinero [...]. A más de esto, si uso de la fuerza, o los negros se profugan en perjuicio de su amo, o, si resisten, es preciso herirlos o matarlos, cualesquiera extremo puede traer alg*una*s consecuencias que me pueden ser perjudiciales, y por último, si suspendo el curso de la causa hasta que el tiempo proporcione ocación [*sic*], se me notará de omiso»[650].

En lo de pagar a la gente, se refería a la tropa que había que reunir para aprehender a una persona fuera de la ciudad, en el campo; porque no había guarnición con soldados. Cierto que estaban las Milicias provinciales; pero los milicianos alegaban que sólo tenían la obligación de servir dos horas al día y que, para retenerlos más tiempo, había que pagarles el jornal. Así que, cuando se sublevaron los esclavos y criados libres de la hacienda de Tumán, cercana a aquella de Pomalca, fueron el subdelegado del Partido y el alcalde de la Santa Hermandad quienes pagaron a la gente que fue con el segundo a aplacar a aquéllos. El hecho llegó a oídos del virrey y a la Audiencia. Pero en ésta sólo se pudo proveer que, en adelante, se pagara con los propios y arbitrios del Cabildo y, si no llegaba, a prorrata entre los vecinos[651].

El respaldo popular a los reos: los sucesos de la Plaza Mayor de Lima de 1761 y los de Lambayeque, veinte años después

De facto, en estas zonas apartadas del centro de poder, se daban situaciones de clara impotencia por parte de las autoridades. En 1784, en Lambayeque mismo, José Patricio Faya, alias Geraldo, un zambo pendenciero, libre, de oficio zurrador y de treinta y tres años, estaba en la cárcel acusado de robar un caballo, de varias riñas con heridos y de golpear a un par de mujeres, una de ellas su esposa... quien, sin embargo, reclamaba porque se le retenía en prisión sin abrirle proceso. En abril se fugó y anduvo deambulando hasta que, el 31 de agosto, un alguacil intentó matarlo, al sorprenderlo en la casa de unas señoras de García que vivían en plena plaza de Lambeyeque. El zurrador, no obstante, supo parar el golpe y quitar el sable al alguacil, escapó a su casa y regresó borracho y armado de un rejón, gritando: *¡Viva el Rey y muera el mal gobierno, que en Lambeyeque no hay justicia!* (o sea, el grito usual en los motines de la Monarquía Católica).

Se plantó en frente del Cabildo y empezó a exclamar retador:

> «¡Que salga el alguacil Villavicencio para matarlo! ¡Que salgan los demás justicias para matarlos!».

Y claro que salieron, con el corregidor al frente. Disparó éste contra el zurrador pero no le dio y, como se había reunido a todo esto porción de gente en la plaza, el propio corregidor dio en gritar lo que también era constante en las autoridades, en caso de apuro:

> «¡A mí, del Rey!».

Pero no acudió nadie a ayudarlo. Más bien, varias personas aconsejaron al zurrador que escapara e incluso una de ellas le dejó montar en las ancas de su caballo para sacarlo de allí.

Giraldo aún regresó, sin embargo, para recobrar un caballo que las autoridades le habían incautado y huyó después al monte, donde lo capturaron, sin embargo, unos días después[652].

Los esclavos que eran reos de muerte suscitaban en la gente común los mismos sentimientos protectores que se daban ante los reos de

condición libre. Ya vimos que, hacia 1756, un negro esclavo de Tarata, en el Perú, apuñaló en su lecho, por la noche, a una niña que se había quejado de que la esposa del esclavo hablaba mal de ella, y el esclavo —Julián— había sido reconvenido por este motivo. Pues bien, se acogió primero a sagrado y luego se fugó, anduvo suelto cinco años, pero al cabo se le prendió, se le nombró defensor, se le tomó declaración y se declaró culpable. Aun así, el defensor del esclavo recurrió a alegar que era tonto: padecía —afirmó— «alguna grave sensillez» y, además, habían pasado más de seis años (cosa que no era cierta a lo que parece), de modo que el delito había prescrito.

Pero no le valió. Como la cárcel de Tatara no reunía condiciones, se le envió a Lima y la sentencia fue durísima, aunque fuera habitual en estos casos: se le sacaría por las calles a rastras, atado a la cola de un caballo, con voz de pregonero que manifestara el delito, y llevado así a la Plaza Mayor, donde habría una horca de tres palos de la cual se le colgaría.

Llegó el día de la ejecución: 15 de julio de 1761. Una vez en la plaza, los eclesiásticos de turno le dieron los auxilios espirituales; el reo llevaba en las manos un crucifijo, que entregó a un dominico que había subido unos peldaños y que continuaba exhortándolo; el verdugo hizo que el reo se pusiera sobre sus hombros, con la soga al cuello, con la intención de saltar fuera del cadalso y dejarlo, de este modo, colgando, como solía hacerse. Pero hete aquí —sigue la relación del receptor de la Audiencia que levantó el acta correspondiente, menos inteligible en los detalles que en el resultado final— que «se hallaba el reo tan deplorado de aliento, que, no pudiéndose sobtener [*sic*] en el escalón donde fijaba, se descolgó, caído, no presipitado, y el ministro ejecutor, escasamente asido de el hábito de la Caridad que vestía, y, asiéndose fuerte de él, lo montó hasta la mitad del cuerpo y le dio dos o tres sacudidas, a cuyo estrépito oí tronar los palos de la horca y ésta se cayó, con el reo, ministro ejecutor y religioso».

Que, a partir de este instante, era previsible una reacción popular a favor del esclavo es cosa clara por la disposición física de la tropa que se describe en la misma acta:

> «En este estado, apersibidas las guardias, con las ballonetas caladas dando cara al pueblo que fulmiba [*sic*] alboroto, y acometía a la

libertad del preso, no obstante pudo lograr el internarse, y junto con los sacerdotes, que concurrieron al mismo fin, tuvo lugar la libertad (sin embargo de la continua defensa) y que lo condujesen a las gradas de la Santa Iglesia Catedral, habiendo sido tal la concurrencia que desde q*u*e cayó la horca con el reo, ejecutor y religioso, no los volví a ver p*o*rq*ue* el pueblo los confundió».

Esto es: los eclesiásticos y la gente común impidieron que lo prendieran y lo protegieron, ocultándolo, para que se acogiera a sagrado.

El fiscal de la Audiencia de Lima dictaminó en el mismo día que el precedente era muy grave; la gente podía pensar que cabía librar así a los reos. Era preciso, por lo tanto, poner al negro esclavo en la cárcel de Corte bajo caución juratoria con permiso del gobernador del Arzobispado y, entre tanto se conseguía, rodear con guardias la catedral para que no huyera.

El alcalde del crimen dijo más: en rigor, no podía beneficiarse de la inmunidad eclesiástica según la bula dada por Benedicto XIII en 1725, por la sencilla razón de que el homicidio había sido probado, estaba sentenciado y la sentencia en vías de ejecución. Además, la ley 6, título 4, libro 1 de la *Recopilación* de Castilla prohibía a los eclesiásticos quitar reos a la justicia secular cuando los llevaran a la cárcel o a ajusticiar. En fin, como el fiscal decía, era un gravísimo precedente, que además había estado a punto de provocar *tumulto y sedición*.

Se envió, pues, un exhorto al provisor y vicario general del Arzobispado para que declarase que no había lugar a la inmunidad... Al cabo, en la propia Real Audiencia se optaría por conmutarle la pena de muerte por la de destierro perpetuo a las islas de Juan Fernández[653].

¿Un caso excepcional? Por lo aparatoso, sí. Pero no por el principio a que respondía. Ya hemos visto a los esclavos de la hacienda peruana de Tumán hacer frente a la tropa de la Santa Hermandad en defensa de un grupo de cimarrones, por los años de 1800. No tan lejos de allí, en Chiclayo y 1781, un grupo de zambos libres y otras personas que estaban presenciando una corrida de toros se habían amotinado contra las autoridades del Cabildo de naturales —esto es: las autoridades indígenas— porque conducían preso a un indio,

cobrador de tributos, bajo la acusación de ladrón. Uno de los cabecillas fue un zambo libre llamado Juan Chana, que ya tenía antecedentes por su ánimo liberador. Cuando fueron a prenderlo, opuso resistencia y gritó *que no había justicia para él y que, mientras viviese, sería el Redentor de cuantos quisiesen aprisionar por orden y mandato de la justicia*. Antes habían dicho a otros zambos *que si no sabían que era el segundo Tupac Amaru...*

Y la gente estaba con él; porque, la noche siguiente a su prisión de 1781 en la cárcel de Lambayeque, con el pretexto de que *se quemaban fuegos y candela* por ser la víspera del Corpus, gente de Chiclayo pasó a aquella ciudad e intentaron liberarlo a viva fuerza, aunque sin éxito. Y, luego, como se corrió por Chiclayo que Chana había muerto en la cárcel de las heridas recibidas, un grupo de mulatos se echó a la calle al grito de *¡Mata mestizos!* con ánimo de matar a los vecinos *españoles* y a los testigos de la sumaria que se había abierto. Se sosegaron al saber que Juan seguía vivo.

A lo mejor fue por esto —por miedo al pueblo al cabo— por lo que el reo quedó libre. El fiscal pidió para él la pena de muerte por delito de lesa majestad. Pero luego se excusó de seguir la causa por sufrir *inquietudes* e *incomodidades* que no explicó. Y el alcalde del Cabildo de naturales de Chiclayo retiró la acusación «hasiendo obra y acto de caridad»... nueve meses después de lo cual, el 3 de abril de 1782, se presentó Juan Chana en el Cabildo con otro zambo, «estropearon con ferosidad y sablasos» a los regidores y al alguacil mayor que encontraron, les quitaron las llaves, abrieron las puertas de la cárcel y liberaron a once presos.

Y, sin embargo,

> «En esos días no hubo proporción de prenderlo y [a] pocos días se fue a la sierra [...]. Ya habiendo vuelto a este pueblo —escribe un informador al corregidor de Lambayeque el 16 de junio— [...] no sólo se pasea en el pueblo sino que también en Cabildo, como lo he visto el jueves de esta semana a las cuatro de la tarde»[654].

En Lambayeque mismo y 1816, María Isabel Valiente, una zamba de 33 años, era famosa por su costumbre de *abrigar a todo facineroso* en su casa. Había estado presa varias veces por ese motivo[655].

Los resabios de los esclavos en la Audiencia de Lima, o el que hace la ley hace la trampa

En Lima mismo, la atención de los jueces a las denuncias de esclavos se hizo tan frecuente, que llegó un momento en que, entre los esclavos, se vio que, precisamente porque los jueces atendían sus denuncias, una manera de liberarse de facto de la servidumbre, al menos por un tiempo, era huir, esconderse y, desde el escondrijo, alegar malos tratos ante los jueces y pedir la manumisión o la venta. Ante estas peticiones, los magistrados de la Real Audiencia solían ordenar que el esclavo no fuera devuelto mientras no se sentenciara la causa y así, de hecho, quedaba en libertad por un tiempo y «gozar algunos días de la franqueza de atravesar y frecuentar las calles y caminos»[656], como diría el amo de aquella María de la Paz, de Caracas, parda esclava que le había denunciado por abusos sexuales.

Que era un recurso que podía emplearse viciosamente, lo prueba el caso de José de la Trinidad, negro esclavo de Lima que se querelló contra su amo acusándolo de sevicia y pidiendo la libertad. El amo, don Fernando Valverde, tenía una *casa de abasto* y lo recargaba de trabajo, lo tenía en verdadera prisión y le imponía enormes castigos, y eso desde hacía siete años, hasta que se llagó la pierna izquierda del siervo. Y, cuando empezaba a curar, se empeñó el amo en que lo mejor era cortársela; se la cortaron en efecto y, seguidamente, lo obligó a trabajar de nuevo, con lo que la herida no se cerró y le sangraba sin parar.

Los de la Audiencia se hicieron cargo de la denuncia con el mayor rigor: encargaron al alcalde de Corte de la Real Sala del Crimen de reconocer al esclavo y llevarlo al hospital de San Bartolomé para que lo curaran a costa del amo.

Pero los cirujanos que lo examinaron llegaron a la conclusión de que no le pasaba nada: la pierna estaba bien cortada porque tenía principio de gangrena y, por lo demás, había cicatrizado bien y enteramente.

Pese a ello, el alcalde de Corte lo llevó a la Cárcel Real para mantenerlo lejos de su amo mientras se seguían las diligencias requeridas por su denuncia.

En realidad, era una forma de proteger al desgraciado y de darle techo y comida. Porque, de facto, pasó tres años en la Cárcel, desde noviembre de 1765 a agosto de 1768.

Estando de ese modo, el amo lo vendió, sin embargo, a su propio hijo, don Juan del Pozo Valverde[657], por sólo cincuenta pesos. Poco valía el desgraciado, cojo como acabamos de ver. Y el nuevo amo logró extraerlo de la Cárcel y lo puso en su propia panadería, donde ese mismo día lo hizo azotar cruelmente por espacio de una hora y lo aplicó a trabajos sin fin, según el memorial que, en cuanto pudo, el esclavo logró que se presentara en su nombre en la Audiencia.

Es posible que la extracción de la Cárcel Real se hubiera hecho aprovechando la enfermedad del alcalde de Corte, que era el encargado del caso por parte de la Audiencia. Porque en ésta, ante el nuevo memorial, se tomó de inmediato la medida de encargar del caso a otro magistrado, con petición expresa de que resolviera con brevedad, devolviera a la Cárcel Real a José de la Trinidad, donde se le alimentaría a costa del amo, y se le nombrara de oficio abogado que defendiera su causa.

Y entonces empezó a conocerse la otra cara de la moneda. No se le daban malos tratos en la panadería —hizo constar Del Pozo—; todo lo que se le exigía era manejar un cedazo, moviéndolo, cosa que podía hacer incluso sentado. Y había que poner las cosas en su sitio: José de la Trinidad, «por ser un simarrón de por vida, no puede menos que vivir constituido en prisión. [...] no hay pared por alta y prevenida que exista, que no le sea tránsito fácil para la fuga. Aun teniendo una masa en la pierna sana, ha escalado los techos, roto las paredes y salídose de mi casa en repetidas ocasiones y en una de ellas consitó a los demás presos hasta meditar la resistencia a mí y al mayordomo con grave riesgo de la vida, que se escusó [*sic*] por haber conseguido él y los q*u*e le acompañaban la fuga dispuesta»[658].

Al cabo, en la Audiencia no sabían qué partido tomar. Y optaron por el más ambiguo: sentenciaron que se notificara a Del Pozo que lo tratara *con el amor que debía, así de obra como de palabra,* y al esclavo, que fuera fiel al amo.

No hace falta decir que el recurso a la práctica de escaparse del dueño y alegar malos tratos, sabiendo que la justicia había de respaldarlos, sembró la indignación entre los amos, que se veían desairados y se consideraban, a veces, engañados, por la sencilla razón de que no era cierto que dieran malos tratos a los esclavos, o simplemente porque, de aquel modo, se les reconocía a éstos, tácitamente, una capacidad de desobedecerles que podía ganar a los demás. Se entiende así

que, cuando la esclava María Josefa recurrió a ese mismo sistema, se fue de casa de su ama y le pidió papel de venta por medio de la Audiencia, la dueña —doña Rosa Centeno— se negó a dárselo *mientras no volviera a servir por un día a su casa*. La razón era la dicha: evitar el mal ejemplo que daba María Josefa al resto de los esclavos si se transigía con su actitud.

El problema se traspasaba, con esto, a los jueces. Porque tampoco éstos podían abdicar de aplicar, si no la ley porque no la hubiera, la práctica judicial universal —hispana— que disponía que, en efecto, se amparase a quienes merecieran la consideración jurídica de *miserables*. En el caso de María Josefa, de facto, los sucesivos jueces designados en la Audiencia de Lima para que conocieran sobre el caso fueron excusándose uno tras otro «por justos motivos». Era una mera cuestión de honor y nadie quería meterse en semejantes honduras: la dueña no se negaba a darle el papel de venta a la esclava; se negaba tan sólo a hacerlo sin que María Josefa regresara y sirviera a lo menos un día, en tanto que ésta se negaba a aceptarlo alegando que la castigaría cruelmente[659].

Era una cuestión de honor y, también, de prudencia: el recurso a la justicia por parte de los esclavos, si se les atendía indiscriminadamente, podía convertirse en una forma de rebelión. Es lo que adujo don Julián de Aramburu cuando se enteró de que un par de esclavas que tenía su mujer (a quienes ésta acusaba de insolentes en tanto que ellas aducían que las odiaba y trataba mal), se habían marchado de casa y habían apelado en la Audiencia de Lima para que se las tasara y vendiera:

> «O[h], qué funestas consecuencias se experimentarían en esta ciudad si unas esclavas obtuvieran en su pretención. Ya un amo no podría reñir a un criado [...] y ya el dominio q*u*e cada uno tiene en sus siervos vendría a ser el ludibrio y escarnio de ellos mismos»[660].

Pero el que hace la ley hace la trampa —y la trampa contra la trampa— y los amos hallaron el correspondiente recurso: dieron en alegar que, con la práctica que se había hecho común —huir de la casa del amo y denunciar a éste por mal trato para que no le obligaran a regresar—, perdían los dueños los salarios o cualesquiera otros beneficios que pudiera producir el esclavo o la esclava durante ese tiempo de

libertad; así que optaron por exigir legalmente que, si no se le devolvía hasta que hubiera sentencia, tuviera el esclavo que presentar fiador por aquellos salarios e incluso por su persona o se le recluyera mientras tanto en una panadería, donde, además de estar asegurado —de hecho, preso—, ganaba un jornal. Fue lo que se hizo, por ejemplo, con María de la Concha y Arce, cuando escapó de casa de su ama, y su marido —esclavo como ella— pidió en la Audiencia de Lima que el ama la vendiera en el precio en que la había comprado —trescientos pesos— en vez de los quinientos que exigía. Al cabo de tres meses, el ama reclamó que el marido buscara fiador de la persona y jornales de la esclava en el término de tres días y que, si no lo conseguía, se pusiera a ésta en una panadería. Los de la Audiencia —generosos— tardaron no tres días, sino seis meses en ponerla en esa situación (porque, en efecto, no se halló quien la afianzara). Pero ella recurrió y, días después, la pasaron a la Cárcel Real (que era cosa más leve que estar en manos de un panadero). Siguieron, no obstante, sin encontrar fiador y volvió a la panadería, donde seguía más de un año después, sin que se resolviera la causa[661].

Y, si el esclavo alegaba tener comprador, pero no el dinero, también se le exigía fiador; cosa que era difícil obtener a una gente que se movía en niveles socioeconómicos tan bajos.

Fue lo que sucedió con Domingo Barrueta, el negro congo que había pedido que se le dejara en Lima porque residía aquí su mujer, que era esclava de otra ama. Hacía falta que lo comprara alguien, que asegurase de ese modo que quedaría en la ciudad. Y, en efecto, encontró comprador. Pero debía ser otro pobre hombre y no tenía todo el dinero; así que se ofreció a irlo pagando con el jornal que ganara. El amo, sin embargo, no se avino a ello si no había fiador. Domingo creyó tenerlo nada menos que en el inquisidor. Pero no llegó a concertarse. Sí logró, en cambio, que lo fuera don Domingo Servigón, teniente de una compañía de a caballo del batallón de Lima. Pero el escribano no lo admitió, por causa del empleo de militar que desempeñaba. Así que Barrueta presentó a un pulpero de suficiente crédito. Pero tampoco fue admitido. Y, al cabo, se dio aquel caso de solidaridad insólita de una familia negra, libre, que se obligó a sí misma con sus bienes como fianza[662].

A la esclava María Natividad Martel le fue peor. Ella tenía los trescientos pesos en que había sido comprada. Pero su ama quería quinientos.

Y, como llevaba tres meses en este rifi rafe —en Lima y por los años de 1765— fuera de casa, el ama le exigió judicialmente fiador por los jornales de ese tiempo y del que viniera y que, si no, *fuera reducida a una panadería*[663]. La esclava presentó a una *doña* que, sin embargo, fue recusada porque no tenía autorización del marido para comprarla. Así que presentó a su madre y a su padrastro. Pero eran unos desgraciados y, en la Audiencia, se le exigió mejor fianza.

Aún presentó a alguien dispuesto a comprarla por cuatrocientos pesos. Pero el ama insistió en que quería quinientos[664].

Claro que, si la ley permitía la trampa, la propia trampa podía emplearse contra el tramposo. Fue lo que le ocurrió al pulpero Isidro Antonio Zevallos. Cuando su esclava María Tomasa Ayesa se fue de su casa y lo denunció en la Audiencia de Lima porque no la curaba, exigió él que se afianzara la persona y los jornales de la esclava o se la confinase en una panadería. Y así se acordó en la Real Audiencia. Pero, cuando los de ésta fueron advertidos de la enfermedad de aquélla y dispusieron que se la llevase a curar al hospital de San Bartolomé por cuenta del amo, fue la esclava la que pidió de manera formal que, primero, afianzase la curación el amo, porque era hombre, dijo, sin residencia fija en Lima y continuamente de viaje. Fue el pulpero quien tuvo entonces que defenderse, alegando que tenía dos pulperías en la ciudad, además de mujer e hijos...[665].

En fin, quedaba siempre el recurso a las dilaciones si, por casualidad, un esclavo o esclava estaba en condiciones económicas —propias o ajenas— de contar con asesoramiento legal adecuado. La esclava Tomasa Olavide tuvo en jaque a la mismísima Audiencia de Lima a base de recursos. Había robado en casa del fiscal del crimen —don Diego Holgado de Gusmán—, lo descubrió su dueña y la puso en una panadería en tanto se sustanciaba la causa; fue aquélla condenada a ser vendida fuera de Lima, y la dueña, a pagar 153 pesos, que satisfizo con la seguridad de que, cuando se vendiera la esclava, se le devolverían. Pero, en el entretanto, un mulato que contaba con *algunas mercerías,* y empeños gracias a ello, y que estaba en amores con la esclava —que era su *amacía*—, consiguió papel del alcalde ordinario para liberarla bajo fianza. Se la llevó a su casa y, en adelante, todo fueron recursos de Tomasa para lograr que, en cumplimiento de la legislación vigente, la dueña le diera carta de libertad por el precio a que la había adquirido,

que eran cien pesos. Así, la dueña perdía 53 y, a todo esto, la esclava no salía desterrada de Lima. Hubo de intervenir, iracundo, el marqués de Montealegre de Aulestia, en cuyo juzgado había parado el caso... y a quien recusaba la esclava por parcial de su dueña[666].

¿Una intervención efectiva y justa?

Se pensará que los dueños —al menos los de más elevada posición social— medios tendrían para inclinar a su favor la balanza de la justicia. Y hay que decir que así lo presumía algún esclavo. Concretamente, la zamba libre Juana María Ibáñez, que pretendía la libertad para su hija María Natividad Martel (y a quien se la negaba el ama a base de pedir más de lo que podían pagar), llegó a acusar al alcalde de Corte de la Real Sala del Crimen de Lima, don Manuel Antonio de Borda, de no defender a su hija como era de rigor[667]. El ama era la esposa del escribano don Valentín de Torres, y un escribano de Lima era mucho para ser desoído frente a una liberta y una esclava. Encontraban fiadores de los jornales de su hija —como exigía la dueña—; pero «luego que saben con quién es el litigio, se apartan enteramente»[668].

Y algo parecido pensaron Marcela y María de las Nieves Mena, que habían apelado a la Audiencia de Lima para que se las tasara y vendiera con el fin de evitar los malos tratos que les daba su dueña y veían que el tiempo pasaba sin que se las atendiese. Dedujeron —y dijeron en el memorial que encaminaron por eso a la Audiencia— que *hacía personería* en el pleito la marquesa de Villafranca, que tenía relación con doña Josefa de Mena, la dueña[669], y así no había medio de que se les hiciera justicia.

Veamos —respetando la ortografía— cómo lo expresaba un esclavo de Tamalameque (que no dudó, no obstante, en dirigirse al mismísimo virrey de Nueva Granada) en 1773:

> «Excelentísimo Señor Virrey: Benito Radamán, esclavo, esclavo de Don Santiago Rabadán, vecino de la ciudad de Thamalameque, anthe Vuestra Excelencia, por medio de este mi memorial paresco y digo que siendo yo esclavo como llevo referido y ser casado con una mujer libre, propuse a mi amo el que me ysiera alguna limosna al

> fin de poderme libertar de mi esclabitud y me respondió que la limosna que me podía aser era que mediante a que yo era maestro de zapatero me daría libertad para que yo usara de mi ofisio dándome el dicho mi amo los materiales para trabajar, con la obligación de que yo le pague los dichos materiales por el presio que a Su Merced le costaban y a más de esto le havía de calsar su caza bien entendido que dicho mi amo me abía de pagar la obra como si fuera para otro ajeno y que yo le diera sien pesos cada un año en desquento de mi valor, que es el de tresientos pesos. Condesendí a ello y va para quatro años que le estoi dando cumplimiento, sin faltarle a lo tratado y dicho mi amo no procura darme mi libertad ni tanpoco desde que ysimos el conbenio me ha dado alimento alguno ni de bestir ni aunque cayga enfermo me asiste en cosa alguna y tenerle yo dado y entregado algunos pesos más de mi valor y me temo Excelentísimo Señor el que si ocurro a los Jueses que suelen azer por estos lugares o territorios no me atienda por ser yo un umilde esclabo y por más flaco, pues deize el adagio, el pes chiquito se come al grande y vale quien tiene y por eso peresen los pobres por estas partes y aun cuando es en parthe distante del recurso de poder y aun a mayor tribunal por lo que se me haze presiso y postrado a los pies de Vuestra Excelencia rendidamente suplico se sirva proveher su superior decreto cometida su ejecuzión a los Alcaldes Ordinarios de la nominada ciudad de Thamalameque»[670].

De facto, no faltan los casos que dejan un sabor agridulce en punto a aplicación de la justicia. Cuando el canario Gaspar Martín Cum, vecino de Caracas, supo que su esclava María de la Paz cohabitaba con un personaje casado precisamente en Canarias, José Luis Rabelo, los denunció ante el obispo de Cartagena de Indias, que era gobernador eclesiástico de Caracas, y Rabelo fue encarcelado hasta que se le devolvió por barco a las islas de origen. Pero rondaba de nuevo por la ciudad venezolana en 1757[671].

Lejos de allí, en San Miguel de Tucumán, a la mulata María Juana Artaza la sacaron en varias ocasiones de la casa de don Juan Antonio Bazán, su amo, por orden del correspondiente alcalde ordinario, por la amistad ilícita que mantenían amo y esclava, y eso «por el escándalo que estaba dando». Habían tenido un hijo. En una ocasión, se intentó

incluso remitirla a Jujuy para acabar con la situación definitivamente; pero el carretero que solía hacer el trayecto se negó a llevarla (lo que también dice algo sobre las libertades con que se hacían a veces las cosas)[672].

El caso de la mulata Simona, de la misma ciudad de San Miguel, era clamoroso. Estaba casada con un esclavo como ella, amancebada con el amo y con un ladrón de ganados cuyo padre solía pagar los platos rotos (quiero decir lo que robaba el hijo) y eso le permitía a éste vivir con cierta impunidad. Por lo visto, la buena mujer despertaba pasiones. El amo había optado por mandarla con su marido a casa de un amigo, fuera de la ciudad, y, cuando los mandó regresar, el ladrón les salió al camino con intención de violarla. En 1764, llevaba cuatro años de relación con el ladrón de ganado, y no forzada, a juzgar por el hecho de que el marido hubiera optado por pedir el divorcio[673]. Pero también en este caso la justicia actuó: al ladrón de ganado le pusieron doce pesos de multa y quince días de cárcel, con la particularidad de que pasaría dos horas de cabeza en el cepo; al dueño de la esclava, la misma multa y la obligación de venderla, y eso por no dañar su matrimonio[674].

Y cien azotes a aquel don José de Cainso por haber estuprado a una negra esclava en 1766. Se había querellado el propietario, y Cainso alegó que la dejaban andar sola por la calle y él estaba borracho. Pero no se libró[675].

El hacendado don Juan Antonio Bazán había llegado a encerrar en su cuarto a otra esclava —parda ésta, y casada además— con el «depravado intento de zasiar su deshonesto apetito en gozarla», y no dejaba entrar en la casa al marido, Francisco Ángelo Sandoval, cuando éste pretendía «gozar del conzorcio y gunta de d*ic*ha mi mujer» —según denunciaría en 1763—; un día en que el tal esposo, que era mulato libre, entró a escondidas a la hora de la siesta y Bazán lo sorprendió recostado en la cama de la parda, que al fin y al cabo era su esposa, le dio con una piedra en la cabeza. Bazán arguyó que es que, con esa excusa, el mulato y sus hijos vivían a su costa y en sus habitaciones. Pero no consiguió lo que pretendía y el mulato y su esposa se querellaron, Bazán estuvo un mes encarcelado y sólo lo absolvieron cuando se comprometió a venderla, no sin sufrir además que se le amonestara para que viviese en su casa con sus hijos y su legítima mujer[676]. Una sentencia excesivamente liviana, sin duda, como demostraría la reiteración de ese tipo de actos por parte del inculpado. Esto sucedía en 1763. Medio año más

tarde, en julio de 1764, don Pedro Pedraza y su esposa, doña Ignacia Bazán, iniciaron litigio contra el mismo don Juan Antonio porque se había adueñado de una esclava de aquéllos, la mulata Feliciana: «en la mala fe la ha poseído [...] gozando de su servidumbre, [y] han sido nacidos varios hijos de los q*u*e actualm*en*te se hallan dos vivos». Reclamaban para sí a la mulata y los dos hijos[677].

Sabemos ya que, no lejos de allí, en otra estancia de la jurisdicción de San Miguel, María Magdalena Bazán, esclava justamente del mismo Juan Antonio, había trabado hacia 1760 relaciones ilícitas con un vecino y propietario llamado Asensio Ruiz. Quien la compró a Bazán después de prometer a María Magdalena que le daría modo de trabajar para que pudiera ahorrar y comprarle a él mismo la libertad. Y así vivieron, juntos en casa de don Asensio, hasta que, un par de años después, por el escándalo que daban, el cura del partido dirigió un exhorto formal a las autoridades de San Miguel e hicieron éstas venir a la ciudad a la esclava, donde habitó seguidamente como si fuera libre, hasta 1767 en que se le reconoció judicialmente la libertad[678].

Todo esto nos permite afirmar que no siempre la justicia empleaba a fondo sus medios.

Pero no cabe, por eso, concluir que la intervención de los jueces era humo de paja. Siendo más que probable que algunos dueños con posibles echaran mano de influencias para inclinar la sentencia a su favor, también lo es que los esclavos tenían sus valedores en la misma sociedad culta a la que pertenecían aquéllos. No es verosímil —entre otras cosas— que todos los esclavos concretos de que hablamos no sólo supieran escribir, sino además reclamar justicia con la coherencia y los razonamientos que usaban en los memoriales de denuncia. Así que alguien los escribía por ellos. Obsérvese la precisión conceptual y doctrinal del memorial del negro esclavo Pedro Pablo Moreno, que pedía que se le permitiera dormir con su esposa, esclava de otro amo, los sábados y domingos por la noche:

> «Uno de los capítulos pr*incip*ales q*u*e [la autoridad] ha establecido en alivio de los esclavos es el apartarse de su dominio por la sevicia, solicitando en justo precio la venta. Esto está establecido desde los principios elementales, y en la práctica de todos los tribunales p*a*ra castigar el abuso de los amos en el castigo de los esclavos»[679].

Y, además, nos lo dice don Julián de Aramburu en 1770 y en Lima, en el memorial con que se opuso a que fueran vendidas, como pretendían, dos esclavas de su mujer que consideraba insolentes: no lo habrían pretendido *si algunos poco cristianos no hubieran entrado a patrocinarlas*[680].

En otras palabras: eran personas cultas, incluso *de respeto,* y no sólo eclesiásticos, quienes estaban detrás de las demandas de los esclavos, arguyendo a su favor. Lo cual quiere decir que la disconformidad social que latía en ello tenía más envergadura de lo que parece: no eran, sencillamente, esclavos que pretendían mejorar su suerte, sino gentes de cierta nota y, sobre todo, de conocimientos, que no parecían estar conformes con aquella parte del orden social.

Aun suponiendo que —como es verosímil— hubiera amos que maltrataran a sus esclavos y consiguieran impedirles que los denunciasen, y procuradores que no se quisieran malquistar con aquéllos, el número de esclavos a quienes se hizo justicia y el número de procuradores que cumplieron con su deber defendiéndolos, concretamente en Santa Fe de Bogotá durante el siglo XVIII, es simplemente *impressive*[681].

A la hora de la verdad, cifras cantan

A la hora de la verdad, cifras cantan: de los dieciocho casos que se conocen en Caracas entre 1730 y 1768 de petición formulada por esclavo o esclava ante la Audiencia para que se les otorgara la libertad mediante compra, catorce se fallaron a favor del peticionario[682].

Se hará memoria ahora —y con razón— de los excesos que hemos apuntado en el trato de algunos amos. Pero hemos dicho que hubo exceso, no que no fueran procesados. Lo fue, por ejemplo, y condenado a cuatro años de cárcel y cien piastras de multa aquel caicareño que arrastró hasta matarla a una negra atada por las piernas a la cola de su caballo[683].

Más: todas las causas incoadas por denuncia puesta por un esclavo o esclava en el Tucumán entre 1760 y 1770 fueron falladas a favor del esclavo. En cuanto a las de Lima, la cosa fue distinta por los vicios que hemos descrito (el recurso a la denuncia como manera de vivir con independencia del amo). Pero, aun así, los casos registrados aquí y allá entre 1760 y 1770 —los que he localizado en los archivos en que he trabajado— tuvieron un resultado favorable las más de las veces. Fueron éstos:

Causas incoadas a petición de esclavo, 1760-1770

lugar (año)	denunciante	petición	sentencia
Lima (1761)	Francisco Herbao, negro congo esclavo, contra don José de Peruchena, albacea de su amo.	Que se cumpla la cláusula de manumisión contenida en el testamento de su amo.	Favorable al esclavo: manumisión[684].
Lima (1762)	Domingo Barrueta, negro congo esclavo, contra don Bernardo Mejía, su amo.	Que le deje permanecer en Lima, donde vive su esposa, esclava de otra ama.	Favorable al esclavo: se admite el fiador que presenta para ser vendido[685].
Lima (1762)	María Antonia Acosta, mulata esclava, contra don Francisco Lescano, alférez real de Lima.	Que le reconozca la libertad que le concedió su primer amo cuando cumpliera veinte años.	Favorable a la esclava: manumisión, aunque recurrida y no consta la sentencia final[686].
Mendoza (1762)	Contra Joaquín de Acevedo por haber matado a un esclavo de don Francisco Sánchez de Villasana.	Lo que proceda.	No consta la sentencia pero debió ser contraria al asesino porque él mismo se había adelantado a acogerse a sagrado[687].
Lima (1763)	María Josefa Olivares, morena criolla liberta, contra doña Lorenza Olivares.	Que se reconozca a sus hijos como libres.	No consta la sentencia pero debió ser desfavorable para la demandante; aunque se reconoció la libertad de ésta[688].
Tucumán (1763)	María Juan Artaza, esclava, contra don Juan Antonio Bazán.	Que le dé la libertad que le ofreció si mantenía amistad ilícita con él.	Parcialmente favorable a la esclava: que sea vendida con la salvedad de que, si ella consigue el dinero, pueda adquirir la libertad[689].
Tucumán (1763)	Francisco Ángelo Sandoval, mulato libre, y su esposa Feliciana, parda esclava, contra don Juan Antonio Bazán.	Que dé papel de venta a Feliciana.	Favorable a la esclava: Bazán manifiesta el propósito de venderla[690].
Córdoba (1764)	Ignacio, esclavo, contra don Marcos Infante.	Que le trata con continuada sevicia.	Favorable al esclavo: que el amo le dé papel de venta[691].
Lima (1764)	Manuela Baamonde, negra criolla, contra su ama, doña Francisca Baamonde.	Que se fije el justiprecio y la venda, por malos tratos.	Parcialmente desfavorable a la esclava: que, ya tasada, afiance su persona y jornales en tres días o sea devuelta a la dueña[692].
Lima (1765)	José de la Trinidad, negro esclavo, contra don Juan del Pozo y Valverde.	Que lo trate sin sevicia y se le dé la libertad.	Parcialmente desfavorable al esclavo: que el amo lo trate con amor y el esclavo le sea fiel[693].
Córdoba (1765)	Una esclava negra contra doña Antonia Moyano.	Que la maltrata.	Favorable a la esclava: que sea tasada y vendida[694].
Tucumán (1765)	Lauriano, esclavo, contra doña Petronila Estévez.	Que le dé la libertad como había convenido, previo pago.	Favorable al esclavo: se le da carta de libertad[695].

Causas incoadas a petición de esclavo, 1760-1770

lugar (año)	denunciante	petición	sentencia
Guadalajara (1766)	Cayetano Mejía, esclavo, contra don José Antonio de Mier y Campa.	Que le dé la libertad que compró a su dueño anterior.	Favorable al esclavo: se le reconoce la libertad[696].
Lima (1766)	María de los Santos Recabarren, contra su amo, que no sabe quién es.	Que se aclare quién es su amo para pedirle carta de venta por malos tratos.	Favorable a la esclava: se le da licencia para buscar amo[697].
Guadalajara (1767)	Félix Correa, mulato esclavo, contra su amo, don Francisco Medrano,	Que lo tase un perito y el amo le dé papel de venta, por malos tratos.	Favorable al esclavo: el propio amo se presta a venderlo[698].
Lima (1767)	Faustino Figueroa, criollo esclavo, contra doña Escolástica de Zúñiga, negra criolla libre.	Que mantenga el precio de su esposa, esclava de doña Escolástica, en el que la compró, con la posibilidad de manumitirse pagándolo.	No consta la sentencia[699].
Lima (1767)	María Tomasa Ayesa, esclava, contra Isidro Antonio Zevallos, pulpero.	Que la venda en su precio justo, por desentenderse de la enfermedad que padece.	Parcialmente favorable: que sea curada a costa del amo y siga siendo de éste[700].
Tucumán (1767)	María Magdalena Bazán, esclava, contra don Asensio Ruiz.	Que le dé la libertad que le prometió si mantenía con él relaciones ilícitas.	Favorable a la esclava: se le reconoce la libertad[701].
Lima (1768)	Juan Antonio Garrido, pardo, contra don Félix Genisterán, albacea del que fue su amo.	Que se le reconozca la libertad y el legado que le otorgó su amo.	No consta la sentencia[702].
Lima (1768)	Celedonia Pantoja, negra, contra su dueña, Francisca Pantoja.	Que, si se le vende, se le permita permanecer en Lima, contra lo que la dueña pretende.	No consta la sentencia[703].
Lima (1768)	Juana Crisóstoma, negra, contra don Mariano de Rojas.	Que se reconozca que doña Antonia Franco, madre de Rojas, le dio carta de libertad.	Favorable a la esclava; aunque don Mariano recurrió la sentencia y no consta el fallo final[704].
Lima (1769)	María Josefa contra su dueña, doña Rosa Centeno.	Que le dé papel de venta.	No consta la sentencia[705].
Lima (1770)	Marcela y María de las Nieves Mena contra su dueña, doña Josefa de Mena.	Que se haga peritación de su precio justo y que se las venda.	No consta la sentencia[706].
Lima (1770)	Pedro Pablo Moreno, negro, contra don Mariano Moreno, su amo.	Que le deje ir a dormir con su mujer los sábados y domingos.	Favorable para el esclavo y para el amo: llegan a un acuerdo[707].

Los casos de sentencia desfavorable se debieron a la imposibilidad de atender la petición del esclavo, o a la improcedencia de la denuncia de éste, o a simple y llana perplejidad.

Esto último es lo que parece latir detrás de lo ocurrido con la limeña Manuela Baamonde, una negra criolla esclava de doña Francisca Baamonde, maltratada por ésta con crueles castigos y, sobre todo, por una tía del ama, más aún después de haber protestado. Se había ido por ello de casa de la dueña y solicitaba que la vendieran. Pero doña Francisca pedía 450 pesos, cosa disparatada si se tenía en cuenta que echaba sangre por la boca y sufría otros *accidentes*. Estaba enferma desde 1752 y hablamos de 1764. Y todos los gastos médicos hechos hasta entonces, los había pagado la madre de la esclava y no la dueña.

Doña Francisca, además, hizo uso de su derecho y exigió que afianzase su persona y jornales.

¿Qué cabía hacer? Se la tasó, en efecto, en cien pesos. Pero ¿quién iba a salir comprador o fiador de una esclava con esos males? Y, si no había quién, ¿cómo enviarla a una panadería (que era el recurso universal) si estaba en esas condiciones de salud? Acabaron los de la Audiencia por dar a la esclava tres días para conseguir la fianza o volver a casa del ama[708].

Otro caso en que la autoridad no supo qué hacer por el esclavo y terminó por dejarse llevar por las conveniencias del dueño fue el de aquella María de la Paz, esclava parda caraqueña que acusó a su amo de haberla solicitado bajo promesa de libertad. Después de intentar probarlo con diez testigos —ninguno de los cuales, ciertamente, dejó las cosas claras—, desistió de su petición *por los accidentes habituales que padecía;* su marido no quiso que prosiguiera con el pleito, porque carecía de los medios necesarios para continuarlo, «con otros más motivos». El gobernador de Caracas —menos celoso en proteger a los más débiles que otros gobernadores de los que hemos hablado— tuvo por desistida la causa. Pero el dueño de la esclava, aquel canario Gaspar Martín Cum, no aceptó; porque, en cualquier momento —dijo—, la esclava podía volver a plantear el asunto; de modo que pidió que el pleito prosiguiera. Pero entonces María de la Paz se volvió atrás y reclamó del gobernador la libertad que le correspondía según su primera denuncia. Hecho lo cual, el dueño descubrió que la esclava había hecho lo mismo

con su amo anterior y que, además, había cohabitado con José Luis Rabelo, casado que era en las Islas Canarias, según hemos visto.

A todo esto, María de la Paz había escapado de casa de Cum, a la búsqueda de alguien que quisiera comprarla; así que Cum la reclamó judicialmente, ofreciendo dejarla cada día las horas que estipulase el gobernador de Caracas para que pudiera seguir la causa abierta contra él.

Y así se acordó: el gobernador ordenó entregársela, «en conocimiento de que no castigará ni molestará a la esclava» y con la condición de que le concedería las dos horas diarias con ese fin: el de defenderse judicialmente[709].

Por otra parte, ya hemos dicho que contar con alguien que diera forma a la denuncia de un esclavo (o tener la posibilidad física y la entereza psíquica de presentarse físicamente ante el juez para hacerse oír de viva voz) era más difícil en los lugares más aislados, así en las explotaciones rurales y en la mayoría de las mineras. En 1808, el procurador general de Barbacoas representaría al rey en ese sentido (de paso, demostrando creer que la *Instrucción* de 1789 estaba en vigor):

> «En estas partes donde hay minerales y cuadrillas de esclavos que los laboran, se advierten muchas monstruosidades con estos miserables, y por la debilidad de las Justicias ni se cumple con la Real Cédula de V.M. de 31 de mayo de 1789, ni ellos se atreven a quejarse de los agravios que reciben, porque siendo mineros los jueces y súbditos, están todos los más comprendidos en los defectos, que se cubren los unos a los otros; [...] sin que nadie tenga valor de proponerlo a las Justicias, ni a los procuradores generales, porque, con el fin de que no suenen los desórdenes, se les devuelven sus pedimentos»[710].

Y lo mismo diría Humboldt a comienzos del siglo XIX, al hablar de su paso por tierras venezolanas:

> «No sería posible negar la lenidad de la legislación española, comparándola con el *Código Negro* de la mayor parte de los demás pueblos que tienen posesiones en ambas Indias. Pero tal es el estado de los negros aislados en lugares apenas desmontados, que la justicia, lejos de protegerlos eficazmente en el curso

de su vida, no puede ni aun castigar los actos de barbarie que les han causado la muerte. Si se intenta una averiguación, se atribuye la muerte del esclavo a la flaqueza de su salud, a la influencia de un clima ardiente y húmedo, a las heridas que se le han causado, asegurándose, desde luego, haber sido éstas poco profundas y poco peligrosas. La autoridad civil es impotente en todo lo que concierne a la esclavitud doméstica, y nada es más ilusorio que el tan ensalzado efecto de esas leyes que prescriben la forma del látigo y el número de golpes que se permite dar *de una vez*. Las personas que no han vivido en las colonias o que no han habitado en las Antillas piensan con harta generalidad que el interés del amo en la conservación de sus esclavos debe hacer tanto más llevadera la existencia de éstos cuanto menos considerable es su número. No obstante, en Carioco mismo, pocas semanas antes de mi llegada a la Provincia, un plantador que sólo poseía ocho negros hizo perecer seis de ellos fustigándolos de la manera más bárbara. Destruyó voluntariamente la mayor parte de su fortuna, habiendo perecido en el acto dos de sus esclavos. Con los cuatro que parecían más robustos se embarcó para el puerto de Cumaná; pero éstos murieron durante la travesía. Este acto de crueldad fue precedido el mismo año de otro cuyas circunstancias eran igualmente temerosas. Delincuencias tan grandes han quedado más o menos impunes: el espíritu que dictó las leyes no es el que preside en su ejecución. El gobernador de Cumaná era un hombre justo y humano: pero las formalidades judiciales están determinadas, y el poder del gobernador no llega hasta la reforma de abusos casi inherentes a todo sistema de colonización europea»[711].

Hemos visto, con todo, varios casos de pleitos incoados por esclavos de áreas rurales. Y es cierto además que el propio Humboldt manifestó en otros lugares una opinión muy distante de la que acabamos de ver:

«El número de manumisos es muy considerable: las leyes y las costumbres españolas favorecen la manumisión. El amo no puede rehusar la libertad a un esclavo que le ofrece la suma de trescientos pesos, bien que hubiese costado el doble el esclavo a causa de su

industria y de una aptitud particular para el oficio que ejerce. Los ejemplos de personas que dan libertad por testamento a cierto número de esclavos son más comunes en la Provincia de Venezuela que en cualquier otra parte. Poco antes de que visitásemos los fértiles valles de Aragua y el lago de Valencia, una dama que habitaba la considerable villa de La Victoria ordenó a sus hijos, desde su lecho de muerte, que diesen libertad a todos sus esclavos, en número de treinta»[712].

Se podría aducir que es que el alemán habló allí de las áreas rurales y aquí de las urbanas. Pero es posible también que nos hallemos —dada la fecha de estas manifestaciones, comienzos del siglo XIX— ante el endurecimiento que pudo provocar, en el trato de los esclavos, la entrada de algunas de aquellas áreas en el sistema económico de intercambios de ámbito trasatlántico. Es lo que se dice que ocurrió en Cuba en el siglo XIX. Volveremos sobre ello.

El incumplimiento de las penas y su desigualdad

Luego estaba la desigualdad social de las penas, llamativa para la mentalidad igualitarista que se difundiría con la Revolución liberal pero coherente con el orden social estamental del Antiguo Régimen. No era lo mismo, social y jurídicamente, ser esclavo que libre. Y eso tenía consecuencias, también, a la hora de imponer penas y castigos. Una ilustración de que ocurría así, incluso en la época de relativa suavidad de las relaciones interétnicas que fue el siglo XVIII, fue la real cédula de 7 de abril de 1725 que prohibía a los esclavos usar armas. La primera vez se le penaría con dos pesos de oro o cien azotes en el rollo, amén de perder las armas; a la segunda, se le cortaría un pie o una mano y se le echarían hierros de veinte libras que habrían de arrastrar durante un año[713]; aunque también hay que decir que hemos visto varios casos concretos en los que un esclavo fue sorprendido con armas y, en ninguno de ellos, se aplicaron esos castigos.

Y lo mismo hay que decir de los casos de fugitivos que conozco, que no cometieron más delito que el de escapar: no se les aplicaban las durísimas penas que vimos estipulaban las leyes de Indias. Hemos

presenciado varios casos y podríamos seguir presentando más. En 1714, en la novohispana Santiago de Saltillo, sucedió un hecho singular: pasando por la vaquería de San Juan, un Cayetano Herrera vio a un hombre de unos treinta años que le pareció era un esclavo suyo que había huido nada menos que catorce años atrás; el esclavo no lo negó; le dijo que servía ahora al marqués de San Miguel de Aguayo y, cuando éste lo supo, ofreció comprárselo a Herrera, a lo que el propietario se avino. La transacción se hizo ante el justicia mayor de la ciudad y nadie habló de imponer castigos[714].

Ni se habló tampoco de ello en el poder notarial que extendió en 1760, también en Saltillo, aquel clérigo Marcos González como albacea de su padre, para que un vecino concreto de Puruándiro, *solicitara* un mulato esclavo que se había escapado hacía tres años. Cuando lo hallara, podía remitirlo a su dueño o venderlo y enviar el importe[715].

Otra cosa es que se tratara de delincuentes. En 1771, cuando se aprehendió a los habitantes del *cumbe* venezolano de Ocoyto, reos de varios robos y daños personales desde hacía tiempo, se condenó a pena de horca al que hacía entre ellos las veces de verdugo (a las órdenes del jefe, el negro Guillermo Ribas, que había matado a varias personas y había muerto en la refriega final) y a los demás, a doscientos azotes y diversos períodos de trabajo en obras reales, además de desterrarlos de la Nueva España[716].

Y aun así. Aunque tan sólo fuera por salvar la propiedad, los dueños de esclavos no solían dejar que se hiciera daño a los que eran suyos. En San Juan de Vera de las Siete Corrientes, una negra propiedad de Narcisa Verón *rompió la cabeza* a un niña *española,* la madre fue a quejarse al que hacía las veces de maestre de campo y, cuando éste pretendió interrogar a la negra, la propietaria y su hermano (que era uno de los curas de la ciudad) lo impidieron a toda costa, alegando a la postre que no sabían dónde estaba[717].

Las leyes contra los cimarrones han caído en desuso —nos dice de hecho, de Santo Domingo, el viajero francés Moreau de Saint-Mery, que escribe su visión de la isla a finales del siglo XVIII[718]—. Y lo demuestra, implícitamente, la memoria que dejó el viajero británico W. B. Stevenson a principios del siglo XIX sobre el castigo que se imponía a los huidos en una plantación peruana de Huaito: si el fugitivo regresaba y se presentaba voluntariamente a la dueña, era perdonado. Si no hacía tal cosa

y era aprehendido, la primera vez se le condenaba a llevar una cadena sujeta a la pierna durante tantas semanas como días había estado ausente. La segunda vez, si la había, era condenado a servir en un molino, que era donde se hacían los trabajos más penosos y más degradantes, porque allí se empleaban casi únicamente los individuos considerados culpables de algún delito. Si el esclavo escapaba una tercera vez, se le ataba al molino con una cadena durante el día y, por la noche, dormía en prisión. Si aún repetía, se ponía a la venta[719]. Era duro, sin duda, pero no tenía nada que ver con la dureza de la legislación vigente, que a la tercera vez imponía la muerte.

Es significativo que en La Habana existiera, al menos entre 1804 y 1854, un *hospital de cimarrones*. Y tenía vida. Entre 1847 y 1852, pasaron por sus salas 1.720 varones y 108 mujeres, o sea, 1.828 personas; cifras que dan idea también del volumen que habían alcanzado las fugas. Si se tiene en cuenta que, en esos mismos años, las entradas habidas en el hospital fueron 3.247, es que hubo esclavos que entraron y salieron varias veces[720].

Pero había desigualdad. Aquel Francisco Hernández, de Santiago Tlatlaya, que estupró a su esclava Rita y fue enjuiciado en la jurisdicción eclesiástica, fue condenado en ésta tan sólo a confesar y comulgar en un día de fiesta y rezar el rosario todos los domingos durante un año; Rita tendría que hacer lo mismo durante seis meses; aunque se gestionaría su manumisión hablando cautamente con la esposa de Francisco. Dos años después, en 1763, la mulata seguía en depósito y Hernández la reclamaba alegando que era propiedad de su mujer y no podía por eso manumitirla[721].

Y el mismo sabor a poquedad dejan los expedientes a que dieron lugar las demás denuncias de que hemos hablado. Aunque muchas de aquellas cuya sentencia conocemos (que son la mayoría) fueron falladas a favor del esclavo, lo fueron con un criterio frecuente y crudamente realista: no se les manumitió, sino que se obligó al dueño correspondiente a venderlos.

Y hubo casos peores. En 1763, los esclavos del ingenio de Calderón, hacienda de Santa Bárbara, en Cuautla, cerca de México, se sublevaron y se presentaron, andando, en el patio de la Audiencia de México para exigir justicia. Eran 54, entre hombres y mujeres, de más de un centenar a que ascendían los que habitaban en el ingenio. El amo había

muerto, esperaban que los heredase un personaje de cuya bondad tenían pruebas y se encontraron con que no era así y con que los nuevos propietarios permitían que se les exigiera más y se les tratara peor. Ya vimos que el *mandón* llegaba hasta lo sádico, que el mayordomo había matado a dos y habían hecho malparir a una esclava.

Pues bien, el comportamiento de los negros fue asombrosamente modélico y pericial, desde el punto de vista jurídico, hasta el punto de que, con otros sucesos[722], nos obliga a pensar que gente muy común estaba familiarizada con la administración de justicia: antes de sublevarse, acudieron a uno de los jueces de la Provincia y después al Real Acuerdo, donde obtuvieron un decreto dirigido al alcalde mayor para que ordenara a los de la hacienda *que no los molestasen ni vejasen, sino que los tratasen bien*. Como no les hicieron caso, hubo esclavos —sorprendentes conocedores del derecho— que amenazaron con irse nuevamente a la ciudad, *llevándose sus papeles para que se obligase a los de esta hacienda a que los vendiesen*. Y, al final, hubieron de cumplir la amenaza y se presentaron en la Corte mexicana. Luego dirían que un clérigo presente en el ingenio, pariente de los herederos, los había incitado a ello al oír sus protestas: les había dicho *que si tan bachilleres eran, que vinieran a México; que eran unos perros canallas, con otras malas razones*.

La sentencia, a la letra, fue contraria a los siervos, por más que su levedad haga pensar en que se trataba de un ten con ten destinado en el fondo a recriminar tácitamente a los amos: la pena se redujo a los cinco cabecillas; habrían de darse a cada uno *algunos azotes, que no pasasen de doce*, esto ante los demás, como escarmiento. Y de hecho no se les dieron más que seis. Además, serían retenidos en algún obraje «ínterin solicitan quien les compre». O sea, que se les sustrajo a los amos legítimos, probablemente para protegerlos de cualquier represalia, «[...] bien entendidos —aún se añadía en la sentencia en relación con los dueños— que cumpliendo con su obligación, [a los demás] se les darán los buenos tratamientos que son debidos [...]».

Y no les impondrían más trabajo que el que era común en las haciendas del entorno.

Respecto al mayordomo y al mandón, tendrían que cambiarlos. Simplemente. El juez no paró mientes —aunque bien lo sabía — en que habían cometido verdaderas crueldades y que habían matado a dos y provocado el aborto de dos seres humanos[723].

En 1762, un *artillero de mar,* asturiano, mató en Lima, borracho, a un esclavo de doña Petronila Taboada y se le penó con destierro perpetuo a las islas de Juan Fernández además de pagar las costas del juicio y facultar a doña Petronila para que procediera contra sus bienes[724], en tanto que, para un zambo libre pero cimarrón llamado Juan de la Cruz de quien hemos de hablar —reo de cinco asesinatos de los que sólo había confesado dos, cometidos con atenuantes si no con eximentes—, pidió el fiscal la pena de horca en la plaza de Piura del Perú; el cadáver se mantendría colgado veinticuatro horas y, luego, hecho cuartos, que se colgarían en los caminos de los cerros donde había habitado[725].

El mismo sabor —levedad— dejan los cuatro años de cárcel y las cien piastras que le cayeron a aquel vecino de Ciacara que mató arrastrando a una negra, atada a la cola del caballo. Pero aquí hay que decir que, según Humboldt, la sentencia dividió a la gente de bien. «Quiero recordar aquí que la Audiencia fue generalmente criticada por no haber castigado más severamente un crimen tan feroz», anota el alemán; aunque también recuerda que «un reducido número de personas (las que se decían más esclarecidas y más sabias)» sentenciaron que era inoportuno castigar a un blanco en momentos en que seguía viva la insurrección de Haití.

> «Cuando instituciones que se han hecho odiosas están amenazadas —comentaría el propio Humboldt—, nunca faltan hombres que, para conservarlas, aconsejan ceder en lo que ellas tienen de más contrario a la justicia y a la razón»[726].

Eso no quiere decir, con todo, que las penas impuestas a los esclavos que delinquían fuesen siempre tan duras. A Dominga, aquella esclava de la jurisdicción de Nuestra Señora de Luján que apuñaló y mató a su ama porque le había pegado con una guasca, el juez le aplicó la pena —«ordinaria», dice— de muerte. Pero el defensor general de pobres apeló y fue indultada. Corría septiembre de 1763 y se entendió que el delito se comprendía en los que habían sido indultados por el rey a comienzos de 1760 con motivo de su exaltación al trono (indulto que había sido publicado en Buenos Aires el 22 de abril de 1762, de manera que no cabía aducir simultaneidad, sino que se trató de retroactividad pura y simple).

La sentencia final ni siquiera la penó propiamente, sino que aseguró más bien su supervivencia, alejándola del amo viudo, que podía vengarse (o acaso se pretendió sencillamente quitarle a éste de la vista el recuerdo de la homicida): se dispuso que la vendiera a un Prudencio Rojas que estaba dispuesto a comprarla, con la particularidad de que tendría que residir fuera de Luján. Es posible —hay que decirlo todo— que la esclava *careciera de razón*, como había alegado el defensor (aunque también adujo que el crimen no estaba probado, siendo así que era convicta y confesa[727]).

No fue un caso único. En torno a 1800, al mismo Humboldt le horrorizó saber que un negro que había asesinado a su amo era el verdugo de la ciudad venezolana de Cumaná. Lo había matado junto con otro negro, esclavos los dos; luego había denunciado a su cómplice y, «según el uso bárbaro de este país» —dice Humboldt—, se le perdonó con tal que se encargara de ahorcar a todos los reos de muerte. «Cuesta creer que haya hombres feroces lo bastante para rescatar su vida a este precio y para ejecutar con sus propias manos a aquellos a quienes denunciaron la víspera»[728].

Y los casos que conocemos de la comarca peruana de Lambayeque abundan en lo mismo. Al esclavo Francisco Sales, que mató al mayordomo de la hacienda de Cayaltí en 1802, le cayeron diez años de prisión. Y lo mismo y azotes a los seis cabecillas de los esclavos que mataron al mayordomo de la hacienda de Pomalca en 1807. Para Sales y alguno de estos reos, el fiscal había pedido la pena de muerte[729].

Fugitivos y cimarrones

Que la protección que brindaban los jueces a los siervos no bastaba para evitar todos los casos de violencia, basta a probarlo el hecho de que había esclavos que huían. Unos lo hacían con el suicidio, según aseguraba fray Francisco José de Jaca en 1685: «ya el agua hasta la boca de las padecidas tiranías —explicaba—, se determinan y han determinado no pocos unos a ahorcarse en árboles o en las mazmorras de sus verdugos amos y amas, otros pasándose a cuchillo, arrojándose otros en ríos, y unos y otros buscando varios géneros de desesperados principios para verse en lo que se ven y han visto»[730].

Las fugas de esclavos estaban a la orden del día. De Teresa, por ejemplo, que parecía estaba enferma cuando se la vendieron a un vecino de Simoca, decía el vendedor que no tenía más defecto que el de ser *huidora*[731]. Y en 1762, y otra vez en 1764, se discutía la propiedad de un *negro amulatado* que se llamaba Laurencio, esclavo, que había huido dos veces[732]. Todo esto en el Tucumán. Por su parte, Agustina, mulata que contaba más de treinta años en 1766 —era oriunda de la Córdoba tucumana, debió pasar por el valle de Choromoros y acabó en Salta—, *no queriéndose sujetar a servidumbre,* no dudó en fugarse y su amo hubo de dar poder para venderla a un amigo de Córdoba, adonde suponía que habría regresado[733].

No eran los fugitivos, siempre, esclavos de primera generación, que añorasen la libertad que habían perdido ellos mismos en África. Laurencio mismo, se nos dice, era hijo de esclava[734].

Pero la impresión volvía a ser la de la impunidad que hemos hallado varias veces. Las leyes ordenaban castigar a los esclavos fugitivos con las más graves penas, y, sin embargo, los había que no sólo correteaban por doquier, sino ponían condiciones para regresar al servicio. Y no se les castigaba.

Claro está que, además, estaba el caso de los cimarrones estrictos. De los de las montañas que rodeaban el valle de Carabayllo, a tres leguas de Lima, decía el virrey Amat que solían salir a las veredas a cometer estupros, robos y *otras gravísimas criminalidades*[735].

Mas, por lo general, eran gente de vida aperreada. Como todo, el «cimarronaje» había tenido su época, llamémosla dorada: había sido recio en los siglos XVI-XVII[736]. Pero fue perdiendo fuerza según la ganaba el poder coactivo del Rey Católico y lo que hubo después no permite pensar en los luchadores por la libertad de que hablarían luego algunos historiadores (idealizando, quizá, la realidad[737]). En 1761, por ejemplo, se hizo una entrada en el monte de Carabayllo, registrándolo desde el monte de Chuquitanta hasta Pampa del Rey, incluidos los montes de Chillón, y se descubrió un palenque de negros *bien abastecido de comida y candela,* además de tomar noticia de otro. Habitaban el primero tan sólo tres negros y una negra y su situación era del mayor desamparo: todo el palenque consistía en un ranchito que se habían construido.

Vivían de hacer leña.

Uno de ellos, el negro mina Cristóbal de Palencia, se había escapado por el mal trato que le daban en la chacra donde trabajaba para el convento al que pertenecía: un día bajó a Lima, estuvo cuatro días en casa de un pariente y optó por marchar a los montes de Chillón, que conocía bien. Se ofreció a trabajar al dueño de una chacra que había en esos parajes, don Juan de Mirones, y éste, sin preguntarle si era libre o esclavo, lo puso a cortar leña a jornal. Luego, al cabo de un año, se le juntó Ignacio Sevallos, negro mina también, que se ofreció a trabajar en lo mismo. Quien aceptó a este nuevo cimarrón fue ya Manuel Calvo Quintín, un mulato libre, cuarterón de casta y albañil de quehacer, que había pasado a administrar la chacra de Mirones por encargo del Santo Oficio. Mirones debía los réditos de un censo a la Inquisición y, como no pagaba, le habían incautado la chacra y puesto a Calvo al frente de ella.

Luego se les uniría un tercero, el negro Eusebio Concha. Se lo encontró en Lima, huido, Ignacio Sevallos, un día que bajó del palenque a la ciudad.

Y, cinco meses después, la negra mina Margarita, que llevaba tres años huida de sus amas. En adelante los sirvió como cocinera.

Manuel Calvo Quintín —el administrador de la chacra de Mirones— les pagaba tres cuartillos por carga de leña y, con este dinero, compraban a los negros del galpón del propio Mirones harina y frijoles para comer. Y no tenían más arma que los machetes y las hachas que les habían dado para cortar la madera.

Al menos Calvo Quintín y los negros que habitaban en el galpón sí sabían que eran esclavos; porque, cuando vino fuerza a prenderlos, uno de ellos los avisó y se ganó cincuenta azotes[738]. Pero no veían inconveniente en ayudarles (otra vez a despecho de lo que dispusieran las leyes).

No muy lejos de allí, en el monde Sambrano, hacia Pampa del Rey, y por las mismas fechas, había otros *muchos negros* cimarrones que formaban palenque y salían del monte por la noche, a caballo o en mula y con cuchillos u otras armas, a conseguir carne. La que lo afirma, Isabel, negra conga, se les sumó porque su amo la maltrataba. Fue con un negro, congo asimismo, que debía de ser amigo. Y se mantuvieron también de hacer leña y de la harina y los frijoles que compraban con ello[739].

Y aún había un tercer palenque en la zona, formado por tres negros y una negra, que se mantenían de harina y carne que compraban a los criados de aquel mismo Quintín[740].

No todos los cimarrones eran esclavos. Porque a los esclavos fugitivos se unían muchas veces gentes de origen libre. Juan de la Cruz y Josefa Lima, zambo libre y mestiza, seguramente libre también, él con más de cuarenta y ella con más de veinte años, él carpintero y monteador y ella hilandera y tejedora de flecos, se refugiaron en los riscos de Los Pilares, por la cabecera del río de Lalamón, en la jurisdicción de Piura y Reino del Perú, y vivieron juntos, *en ilícita amistad,* siete u ocho años. Josefa estaba casada con un hombre que debía ser mujeriego, llamado Nicolás Briones (*que se decía de la Sierra*); en cierta ocasión, Nicolás había comprado una pieza de bretaña para una zamba a la que quería ganar (o había ganado) y Josefa se la quitó y quiso *celarlo* con Juan de la Cruz. Pero la respuesta del marido fue brutal: primero, cuando le quitó la pieza de bretaña, la aporreó, amarró y colgó; luego, cuando intentó celarlo, la maltrató e hirió a Juan en la barriga. Fue en esta tesitura cuando Josefa agarró a su esposo, le gritó a Juan que le diese y Juan le partió la cabeza de un hachazo. Y huyeron.

Se decía que, además, para que no se supiera lo que habían hecho, Juan de la Cruz había matado también a dos hijos de Nicolás —de un matrimonio anterior—, entenados, por tanto, de Josefa.

Y aún se le atribuían más historias. Antes de todo había matado al *Guacho de los Mariches,* yerno de Pancho Prieto; le había cortado las manos y los brazos a sablazos. También se decía que había asesinado después, a palos, a un *criollo de Alavaca español,* un tal Miguel Rodríguez. Y, aparte, había pegado fuego a la casa de un indio serrano para quitarle tres arrobas de cera.

Juan de la Cruz lo negaba todo: a la hija de Nicolás Briones no la había matado él, sino que *la había cogido el lagarto y se la llevó,* un día que fue al río, y al *Guacho* sólo le había partido una mano y lo cogió también el lagarto, amén de que le agredió porque intentó quitarle dos yeguas que le habían confiado a él, a Juan.

Según éste, sólo había matado a Briones, el marido de Josefa, y eso en defensa propia.

Las autoridades prendieron a Juan de la Cruz y a Josefa Lima porque Santiago García, *de color pardo* (se sobrentiende con esto que hombre

de baja condición social), denunció al primero por haber intentado dar muerte a su hijo Mariano; le había dado tres machetazos pero se espantó la mula en que iba y, además, le abrazó y sujetó un negro que andaba por allí, esclavo de un fraile. Fue entonces cuanto el corregidor de Piura mandó al teniente del alcalde provincial de la Santa Hermandad, que era *capitán de caballos,* que saliera con gente a cogerlos. Primero cayó Juan, todavía en 1762; Josefa escapó pero la agarraron también dos años más tarde[741].

El principal problema de los cimarrones era el de todos los seres humanos: la soledad. Aquellos negros mina que hicieron palenque en los montes de Carabayllo, bajaban tal cual vez a Chiquitanta *a sacar juras para que les diesen algunas municiones de ellas*. Aparte, uno de ellos había ido a Lima cuatro veces: tres en 1760 y una en 1761; esta última, del Martes al Jueves Santo y *sólo con el fin de pasear, comprar pan y tabaco*[742].

Del talante de esta gente presuntamente malvada da idea el hecho de que aquellos dos libres que *hicieron palenque* en los riscos de Los Pilares, jurisdicción de Piura, del Perú, el zambo Juan de la Cruz y la mestiza Josefa Lima bajaban a veces al paraje denominado El Zapotillo, *adonde concurría mucha gente a oír misa*. Y, cuando los cogieron y los carearon (porque él decía que había matado al marido de Josefa con la ayuda de ésta y Josefa alegaba que ella estaba dormida cuando lo hizo), Juan de la Cruz, el asesino, la reconvino con razones morales: le dijo que por qué decía que no le había ayudado a matar al marido, *que no quería que su alma se condenase,* y ella acabó por reconocerlo[743].

Por todo y eso, más común que trocarse en cimarrones era que los esclavos fugados volvieran simplemente sobre sus pasos y regresaran al lugar y a la gente con la que habían vivido, claro está que escondidos (con la complicidad de quienes los rodeaban y recibían, que —en los casos que conozco— no fueron castigados por encubrirlos). El propietario de la mulata Agustina que se escapó en 1766, don José Coronel, de la Salta tucumana, andaba por aquellos días en los Reinos del Perú; así que fue su esposa quien hubo de hacerse cargo de la captura de la fugitiva y no se le ocurrió mejor solución que dar poder a un vecino distinguido de Córdoba, con quien debían tener relación, para que la reclamara y vendiera, suponiendo que había venido a esta ciudad, simplemente porque procedía de aquí[744].

Esto de vender al fugado, sin castigo previo, era un uso frecuente. Fue lo mismo que hizo en 1760 el clérigo Marcos González, como albacea de su padre, con un mulato esclavo que se había escapado hacía tres años: dar orden de que, cuando se le hallara, se le remitiera o se le vendiera[745].

En 1762, cuando los británicos intentaron tomar Veracruz, una de las cosas que hicieron los gobernantes novohispanos fue acudir a los cimarrones e integrarlos en la defensa militar[746].

El problema, en las Antillas (y en las negociaciones diplomáticas)

Cierto que, en algunos lugares, como Santo Domingo o Cuba, donde era el clima más propicio para vivir al aire libre, los cimarrones llegaron a constituir un problema más grave. Según las afirmaciones de Humboldt, antes de 1788 había muchos negros cimarrones en las montañas de Jaruco, en Cuba, «donde estaban algunas veces apalancados, es decir, que formaban para su defensa común unos pequeños retrincheramientos, amontonando troncos de árboles». Hasta 1790, la captura de los negros fugitivos era obligación exclusiva y excluyente del alcalde mayor provincial (de la Santa Hermandad, entiendo), empleo que se había convertido en hereditario de la familia del conde de Bareto. Pero, en adelante, se permitió la captura a cualquier persona. Los procedimientos eran durísimos; esa caza de hombres había dado una celebridad funesta —explica el humanista alemán— a los perros de la isla de Cuba, tanto en Haití como en Jamaica. En 1795, se discutió en el Congreso legislativo de Jamaica sobre si había sido correcto hacer venir de Cuba cien perros y cuarenta cazadores con ese fin. En Cuba, a acabar con estos procedimientos se encaminó, no obstante, el reglamento de aprehensión y trato de cimarrones de 20 de diciembre de 1796[747]. Para esta fecha, la captura de esclavos fugitivos se había convertido allí en todo un modo de vida para una multitud de *rancheadores,* quienes, además, llamaban la atención por la *barbarie y crueldad* con que trataban a los cimarrones que aprehendían[748].

En Santo Domingo, aunque fuera por excepción, se formaban *manieles* (lo que en otros lugares se llamaban palenques) de cierta envergadura y consistencia[749], cuyos jefes —alguna vez— se las arreglaban para

pedir perdón a los gobernantes y la posibilidad de *reducirse* a pueblo normal, con el compromiso —entre otros— de no recibir más fugitivos. En 1789, Carlos III indultó a los 133 habitantes de un *maniel* de las montañas dominicanas del Bahoruco; podían organizarse libremente con tal de que admitieran un sacerdote que los adoctrinara. La intención era doble: de paso, no sólo los comprometió a no recibir a nadie más, sino que quedó en pagarles cincuenta escudos por cada fugitivo que entregaran[750].

Durante casi dos centurias, según hemos de ver, fue habitual que huyeran esclavos de la parte francesa de la isla de Santo Domingo a la parte española. Luego, los fugitivos eran devueltos a sus dueños —a cambio de dinero— si éstos los reclamaban y demostraban de algún modo el derecho de propiedad. Si no, quedaban en poder de aquel que los había aprehendido y, si no había tal, como bienes vacantes. Pero también, muchos de ellos, como vagabundos o cimarrones. El Pacto de Familia de 1761 indujo a los gobernadores del Santo Domingo español y del Saint-Domingue francés a ponerse de acuerdo sobre la devolución de fugitivos, que constituían un flujo continuo entre una y otra parte de la isla (aunque mucho más frecuente de la francesa a la española; porque, al decir de los esclavos, los trataban mejor aquí[751] o, si se prefiere con palabras de Carlos III, *por el trato riguroso que experimentaban y la sujeción grande en que los mantenían, ejercitados en el trabajo a que los aplicaban* en la parte francesa[752]). El asunto —la necesidad de llegar a un acuerdo entre las dos partes de la isla— contrarió al gobernador español —don Manuel de Azlor— porque lo que él había propuesto a Carlos III en 1760 era que los esclavos fugitivos que no fuesen reclamados por sus amos fueran declarados bienes vacantes y, por lo tanto, susceptibles de ser vendidos en beneficio de la Real Hacienda, como hacían los franceses con los que pasaban a su territorio. La sugerencia no tenía sólo interés fiscal, sino propiamente gubernativo: era la forma de asegurar que los huidos de la parte francesa no parasen en cimarrones ni aun en vagabundos, sino que tuvieran quien los controlara debidamente[753].

Pero, en el Consejo de Indias, el dictamen fiscal fue taxativo: todos los fugitivos de otros países eran libres desde el momento en que pisaban territorio español. Lo que había que hacer era atraerlos suavemente para reducirlos a vida cristiana y productiva. Y así se decidió en el Consejo y se rubricó por real cédula de 21[754] de octubre de 1764.

En rigor, o la copia de la real cédula sufrió alguna mutilación indeseada, o lo que se entendía con claridad es que ni siquiera tenían que devolverse los esclavos que fueran reclamados por los dueños y que, además, los fugitivos debían seguir *en la libertad que hoy gozan,* de manera que podía incluso pensarse en alguna forma de manumisión:

> «[...] he resuelto declarar [..., se leía en la real cédula,] no haber lugar a la restitución de los mencionados negros de que se trata en el caso de reclamarlos sus dueños, y menos a que se difiera al medio y arbitrio que proponéis, sino que quedando en la libertad que hoy gozan se les procure atraer por medios suaves para que se reduzcan a población y vida cristiana, política y sociable, prometiéndoles si fuere necesario, su indulto en mi Real nombre, y que, conseguido que sea, se pongan al cuidado de algunos vecinos honrados que se encarguen de su enseñanza y de que se ocupen en los trabajos y cultivos de los campos a proporción de las fuerzas y constitución de cada uno, a fin de evitar la ociosidad, y de que puedan adquirir por sí propios el sustento, dándoles el buen trato y acogida que corresponde a la piedad cristiana»[755].

Azlor advirtió del peligro. Entre otras cosas, en Saint-Domingue había 140.000 esclavos —calculaba él—, muchos de los cuales se pasarían a la parte española en cuanto se enterasen de la medida. Por otra parte, después del Pacto de Familia, los franceses no se conformarían. Y así fue. Pero, en agosto de 1766, el Consejo de Indias y el rey se ratificaron en su opinión y, por lo tanto, en lo dispuesto en 1764; aunque era obvio, advirtieron —sin reconocer su error, sino achacándolo a Azlor—, que la real cédula de 1764 consideraba libres a los esclavos que no fueran reclamados, que eran los que vagabundeaban o formaban *manieles,* no a los reclamados por sus amos, que tenían que ser devueltos.

Azlor, no obstante, se empeñó en ir a más y, en diciembre, concertó con el gobernador de la zona francesa un acuerdo en virtud del cual todos los fugitivos de una parte de la isla serían devueltos a la otra, incluidos los que no fueran reclamados. Así que, a la postre, tuvo que intervenir Carlos III por tercera vez, ya en 1769. La nueva real cédula, de 3 de septiembre[756], refrendaba la convicción de que era el mal trato el que provocaba la huida. Pero se ratificaba de nuevo en lo proveído en 1764.

A todo esto, la guerra de 1762 contra Su Majestad Británica había reforzado el criterio de liberar a los esclavos fugitivos de otras potencias. Y eso creaba problemas paradójicos de orden interior: paradójicos porque radicaban en que no se sabía qué hacer con los fugitivos. Aún en 1762, el gobernador de la isla y ciudad de la Asunción de la Margarita recurrió al Consejo de Indias con la historia de que la proximidad de la isla a las colonias francesas recién conquistadas por los ingleses —durante aquella misma guerra— había suscitado el problema de los esclavos prófugos. Huían «pretextando sólo no querer vivir sujetos a sus amos, por los malos tratamientos que reciben de los mencionados ingleses», con lo cual, nada más llegar a tierra española, se tenían por libres y vivían como tales, *sin pensión ni sujeción a nadie*. Y el caso es que el gobernador no veía trabajos precisos en que poder entretenerlos y mantenerlos, ni tenía tropa que distraer para custodiarlos, ni podía ocupar en ello a los paisanos, que bastante habían de hacer con lo suyo. De momento, el gobernador optó por repartirlos en los barcos corsarios, se supone que como marinos, quizá como remeros, y consultó a la Corte si podía venderlos (en cuyo caso tendría que mandarlos a Caracas o Cumaná porque en Margarita no había quien los comprara) a favor de la Real Hacienda o dejando en depósito el dinero hasta que los dueños —ingleses o franceses— lo reclamaran. Pero la real resolución fue drástica y escueta:

> «el refugio de los nominados esclavos a mis dominios, siéndolo de mis enemigos en el tiempo que le buscaron, debe servirles para su libertad»[757].

Se entiende así que, según los propios ingleses introducidos en Honduras ilegalmente, en 1765 los negros que llevaban consigo a trabajar se les escaparan con frecuencia para ir donde los españoles; hasta el punto de que algunos comerciantes británicos optaron por trasladarse de allí a Mosquito o Pensacola para evitar la tentación a sus esclavos[758].

La razón de la diferencia que había en devolver los esclavos huidos a los franceses y no, por el contrario, a holandeses e ingleses era también religiosa, no sólo de política internacional. Aunque hubiera hugonotes, podía presumirse que los franceses eran católicos, en tanto que los holandeses e ingleses no, de manera que atraer a los esclavos de éstos con el señuelo de la libertad equivalía a darles la posibilidad de bautizarse. Que es lo que alegaban los fugitivos que llegaban más instruidos en las ventajas de pasarse a territorio español.

En 1767, se llegó a un acuerdo de mutua devolución de los esclavos fugitivos con un monarca protestante, el rey de Dinamarca. Pero incluso este caso respondió a la misma razón. Habían tomado la iniciativa los gobernantes de la isla danesa de Santa Cruz, quienes, en 1765, hicieron una propuesta que convino a los de San Juan de Puerto Rico para que les restituyeran los esclavos negros y mulatos que se les habían huido. Luego se procedió a negociar abiertamente un tratado y, en 1767, se firmó un acuerdo hispanodanés para regular las devoluciones. Pero en él se cuidó de consignar que los devueltos a los daneses no serían castigados con pena cuasimortal ni se les impediría profesar la religión católica en el caso de que se hubieran convertido mientras estuvieron fugados. Parece singular que la parte de Dinamarca no exigiera reciprocidad en este punto. Pero lo explica otra singularidad, que es la de que el tratado reducía su vigencia explícitamente al tiempo en que Su Majestad danesa continuara permitiendo, como permitía, que, en las islas americanas de Santa Cruz, Santo Tomás y San Juan, se profesara libremente la religión católica[759].

Hay que advertir, por otra parte, que el tratado hispanodanés de 1765 sobre devolución de esclavos había sido precedido por el de 1742 y que le seguiría el de 1776[760].

La gestación de una moral cristiana esclavista

Si además recordamos las preocupaciones de los teólogos por saber si la esclavitud de aquellos negros (y de sus descendientes) era o no lícita, más la labor de catequesis que hacían algunos religiosos en los puertos de arribo a fin de bautizarlos, llegaremos a comprender que todo esto abocara a la gestación de una moral cristiana esclavista, por extraño que suene; una moral que, algunas veces, sonaba a esquizofrenia, porque mezclaba la servidumbre y la piedad religiosa de forma inextricable.

Por los años de 1769, don Pedro Olea, de San Miguel de Tucumán, quería, por ejemplo, que su esclavo Pedro Nolasco fuera para un pariente como prueba del amor que le tenía a éste y por los vínculos familiares que los unían. Murió Olea y la viuda cumplió su voluntad, cobrando, sin embargo, al heredero del esclavo cincuenta misas por el difunto más veinte pesos...[761].

El presbítero don Laureano Garrido, de Carrión de Velasco de Huaura, en el Perú, manumitió al pardo Antonio, hijo natural suyo, y le legó un molino, una chacra y un esclavo, pero con la condición de que, de los productos del molino, diera cien pesos cada año a la cofradía del Rosario y, de los de la chacra, siete arrobas de aceite a la del Santísimo Sacramento[762].

Y es que la benevolencia con los esclavos generaba una moral esclavista que hacía depender de la fidelidad la valoración personal del sujeto (cosa, por lo demás, que sucedía igual con los libres). Del *negro criollo esclavo* Martín Peña, de Lima, que vivía de ganarse un salario, decía el clérigo Antonio José Concos que era *negro muy fiel y de muy buenas propiedades*[763] y el dominico fray Juan Irigoyen, que «le reconoció una grande honradés por las acciones tan singulares de fidelidad y limpiesa en su procedimiento [...] que no las tuviera mejores una persona de mayor distinción», y lo mismo pensaban los demás religiosos del convento[764].

Y no se planteaban otros problemas de más envergadura los del Cabildo eclesiástico de Caracas en 1766 al acordar que se comprasen esclavos a fin de subrogar a los que ya estaban inútiles para el servicio de la iglesia[765].

A finales del siglo XVIII, en 1797, un sacerdote de La Habana —Nicolás Duque de Estrada— redactó una suerte de catecismo para negros, acomodado a la mentalidad y al lenguaje elemental de los bozales, e ilustró de otra forma el mismo desvío. Para catequizarlos, sugería que se les hicieran comparaciones con su situación personal, en términos tales que se entendía tácitamente que esa situación era justa (si bien es cierto que el sacerdote no entraba en este punto, sino que se limitaba a proponer una forma de catequesis que hiciera comprender a los esclavos la doctrina cristiana). La jerarquía social de la hacienda estaba encabezada por el amo, cuyas órdenes transmitía y hacía ejecutar el mayoral, de quien directamente dependían los esclavos. Pues bien, Duque de Estrada aconsejaba que se les hiciera a estos últimos todo tipo de comparaciones partiendo de eso, con giros incluso lingüísticos (no se limitaba a proponer ideas, sino la forma de decirlas a los negros); comparaciones y giros que podían resultar contraproducentes en la medida en que equiparaban lo divino con lo humano más desafortunado: así, Cristo era cabeza de la Iglesia y el Papa la gobernaba en nombre de Cristo igual que el amo era cabeza del ingenio y lo gobernaba por medio del mayoral.

«Cuando el mayoral manda una cosa, su amo la manda, y cuando el papa manda una cosa, J*esu* C*risto* la manda y, como el q*ue* no face lo q*ue* manda el mayoral no cumple con su obligación y merece castigo, así mismo el q*ue* no face lo q*ue* manda el papa no cumple con su obligación y merece q*ue* lo castigue Dios»[766].

Para que entendieran la confesión sacramental, invitaba a que se comparase con ir a pedir perdón al amo o al mayoral por lo que se hubiera hecho mal, dando por supuesto que le perdonarían «porq*ue,* como les parece q*ue* viene con buen corazón, con gana de servir siempre a su amo, sin facer faltas, ni el amo ni el mayoral pueden tener corazón duro para castigarlo»[767].

No les ocultaba que el amo también tenía obligaciones con ellos. Pero las equiparaba a las que ellos tenían con el amo, partiendo de la base de que su condición de esclavos era querida por Dios. Y, así, cada uno tenía que cumplir lo que disponía su *estado:*

«Guardar las obligaciones de estado quiere decir q*ue* el Rey faga lo q*ue* es preciso hacer p*a*ra ser buen rey. Que el padre q*ue* face la Misa faga lo q*ue* es preciso para ser buen padre. Que el casado faga lo q*ue* es preciso para ser buen casado, cumpliendo con su mujer y con sus hijos. El amo lo q*ue* es preciso facer p*a*ra ser buen amo, cuidar a sus esclavos, enseñarlos la doctrina cristiana, darles de comer y de vestir, cuidarlo c*uan*do están enfermos, y tratarlos como a hijos de Dios. El esclavo q*ue* cumpla lo q*ue* debe facer para llamarse buen esclavo, tener mucha cortecía [*sic*] con su amo, servirlo, porq*ue* Dios quiere q*ue* le sirva, quererlo mucho, porq*ue* Dios le manda q*ue* le quiera mucho, y así mismo todos: el fraile como fraile, la monja como monja»[768].

Ciertamente, Duque de Estrada comprendía la dureza de la condición de aquellos hombres. Pero, con un criterio realista, les animaba a aprovecharla para salvarse.

«Pobres esclavos! Que siempre están con trabajo, q*ue* más que tengan fambre, más q*ue* tengan sueño, más q*ue* están cansados, ni pueden descansar, ni pueden dormir, ni pueden comer, sino cuando faya lugar; q*ue* más q*ue* les duela la cabeza, más q*ue* tengan dolor de mue-

> las, es preciso trabajar, no pierdan su trabajo, no trabajen como mula: ustedes han de trabajar, pues trabajen como cristianos, con buena gana de q*ue* su trabajo sea para servir a Dios, y con eso no se perderá»[769].

Tampoco era muy afortunado en verdad explicarles el pecado original como algo equiparable al hecho de ser negros:

> «Este pecado es como el color. ¿Por q*ué* nacieron ustedes negros? Porq*ue* son hijos de negros: ustedes no tuvieron culpa de nacer negros; pero, más q*ue* no tengan culpa, nacieron negros. Pues lo mismo el pecado original; pero nacemos con ese pecado porq*ue* somos hijos de Adán pecador»[770].

Algunas de las situaciones que hemos visto admiten ciertamente una doble lectura, y lo que a nosotros nos parece una aberración no parecía así a quienes lo hacían. O incluso no lo era. Si se recurría a los negros para el trabajo en zonas insalubres, era porque se había probado que resistían mejor al contagio. Y podía ser, además, una forma de liberarlos. A finales del siglo XVIII, el padre guardián de los observantes —capuchinos supongo— que atendían a los indios instalados en las inmediaciones de las cataratas del Orinoco pensó que, para evitar el despoblamiento de algunos de aquellos pueblos, debido a la humedad y el calor, lo mejor era introducir negros; sabía que se había hecho eso mismo en las orillas malsanas del Caura, en la misión de San Luis de Guaraguaraico, y que el éxito había sido notable; ahora se lograban allí las mejores cosechas de maíz. Así que lo mejor sería trasladar negros de esa misma misión a las cataratas o comprarlos en las Antillas y —se entiende por lo que sigue— manumitirlos con esa condición; «era un trasunto reducido de las instituciones de Sierra Leona» —comentaría Humboldt—; «prometiéndose mejorar la condición de los negros, parecía retrotraer el cristianismo a su objeto primitivo, que era favorecer la felicidad y la libertad de las clases últimas del pueblo». El padre guardián se lo propuso al gobernador de la Provincia. Pero éste replicó, con el mismo talante humanista pero olvidando acaso que lo mejor era enemigo de lo bueno, *que, puesto que no se podía asegurar mejor la vida de los negros que la de los indios, no era justo obligar a los primeros a que habitasen los pueblos de las cataratas.* Y no se hizo nada[771].

VI. ALGUNAS COMPARACIONES CON OTROS TERRITORIOS

¿Se trataba mejor a los esclavos en la Monarquía Católica? La convicción de que era así

Llegamos, con todo esto, a la última pregunta que nos formulábamos al principio: si el trato que se daba a los esclavos en el mundo hispano era mejor, igual o peor que en las otras Américas. Y, a esto, lo primero que hay que decir es que resulta dificilísimo responder, porque requiere, en puridad, familiarizarse hasta el extremo con la vida cotidiana —histórica, pasada— de esas otras Américas.

Ciertamente, los hispanos del siglo XIX estaban convencidos de que los trataban mejor que en parte alguna. Lo aseguraba ya el clérigo español —oidor de la Audiencia de Quito— don Francisco de Anuncibay a finales del siglo XVI. Y ya lo atribuía, además, a la legislación y a la cultura jurídica castellana: «el nombre de siervo y esclavo —reconoce en el *Discurso sobre los negros que se pretenden llevar a la Gobernación de Popayán,* en 1592, seis años antes de que lo devolvieran preso a la Península[772]— ofende las orejas pías». Pero las cosas han cambiado en las Indias hispanas, asegura:

> «Este negocio, con beneficio de las Leyes de la Partida y con la igualdad de la justicia castellana, se ha mudado de manera que ser esclavo es como hijo y como compañero y familiar y se le hace sumo beneficio al que le da la ley, tutor, amo y padre y señor, y ya no había de ser favorable la libertad entre nosotros, cuanto ésta se ha

vuelto en daño de los hombres que fueron esclavos, que, careciendo de amo y patrón, mueren viviendo y con sumas necesidades, viniendo a suma miseria y pobreza mayor que la tuvieron en la servidumbre»[773].

Mucho tiempo después —doscientos años—, a finales del siglo XVIII, el embajador, viajero y científico don Félix de Azara opinaba lo mismo, refiriéndose al Paraguay: aquí

«no se conocen esas leyes y esos castigos atroces que se quieren disculpar como necesarios para mantener a los esclavos dentro de los límites de sus deberes»[774].

Eso, de los de Paraguay. Y lo mismo cabe encontrar en el dictamen del licenciado Jerónimo José Salguero, asesor de la Audiencia de Buenos Aires por los años de 1807 en un caso de malos tratos:

«tanto más acreedor es un esclavo entre nosotros a un tratamiento suave y piadoso, cuanta es la diferencia de servidumbre, y sus motivos, entre los que conoce nuestro derecho y la que usaron los romanos»[775].

En cuanto a Venezuela, remitamos a la anónima *Carta al señor Abate de Pradt, por un indígena de la América del Sur,* publicada en Caracas en 1819. El abate Pradt (Dominique Georges Frédéric de Riom de Prolhiac de Fourt de Pradt) había escrito tres volúmenes sobre *Les trois ages des colonies* (1801-1802) donde predecía el futuro —fácil de predecir por lo demás— de los territorios americanos en punto a jurisdicción de los príncipes europeos y había vuelto sobre ello en 1817 en *De las colonias y de la revolución actual de la América*. Abogaba por la reunión de un magno congreso colonial entre representantes de las potencias afectadas y, al paso, en el capítulo XII predecía la emancipación de los esclavos: otra cosa fácil de adivinar, toda vez que la prohibición de la trata había decretado el rey de Dinamarca en 1792 (para que surtiera efectos el primero de enero de 1803) constituía un ejemplo definitivo (entre otras muchas consideraciones[776]).

Pues bien, replicaba el anónimo presuntamente indígena al capítulo XII:

> «El negro esclavo en Venezuela no es un ente aislado en medio del género humano, sin recursos, sin protección, sin bienes, sin esperanzas: no es en nuestra consideración un ser condenado perpetuamente a la fatiga y a las privaciones. Si en otros países los esclavos pueden existir en tan duras situaciones, en Venezuela las leyes, los magistrados y los intereses personales y comunes de los amos, más sabiamente calculados, les proporcionan para su conservación descanso en la fatiga, vínculos en la sociedad y contento en su condición»[777].

Por esos mismos años, entre 1799 y 1804, recorría Alexander de Humboldt la América hispana y se hacía su propia composición de lugar. Los pocos esclavos que había en México, concluiría —con más mesura—,

> «se hallan como en todas las posesiones españolas, algo más protegidos por las leyes que los negros que habitan las colonias de las demás naciones europeas. Estas leyes se interpretan siempre a favor de la libertad, pues el gobierno desea que se aumente el número de negros libres»[778].

La verdad es que los únicos a quienes Humboldt criticaba —los esclavistas cubanos— decían lo propio de sí mismos, según hemos de ver.

Tras la obra pionera de José Antonio Saco —la historia general de la esclavitud que publicó en 1858-1859—, el asunto penetra francamente como hipótesis de trabajo de los historiadores de ambas riberas del Atlántico ya en el siglo XX. En 1911, la hace suya Núñez Ponte en el *Estudio histórico acerca de la esclavitud y de su abolición en Venezuela:*

> «Ni tampoco usaron los españoles con sus esclavos de demasiada sevicia; [...] Había leyes altamente filantrópicas que [...] en algo suavizaban el rigoroso destino de los negros, y señalaban penas a los señores que en demasía les torturaran; y un *procurador de pobres* ejercía gratuitamente la función de defenderles cuando se hubiese menester»[779].

Pero será Fernando Ortiz, tan crítico —y con razón— con la esclavitud cubana, el primero en abordar la propia esclavitud con un criterio

científico —cierto que más de etnólogo que de historiador— y, con ella, la cuestión de los malos tratos. Ortiz no oculta la brutalidad con que se castigaba a los esclavos, según las fuentes que maneja (que son principalmente novelas ochocentistas, sobre cuyo valor testimonial dudan otros autores, según veremos), pero tampoco calla sobre la mayor dureza del trato en las colonias británicas y francesas:

> «muchos suplicios descriptos por viajeros de las colonias francesas e inglesas [...] demuestran o que su celo antiesclavista o narrativo les hizo presentar como frecuentes, hechos del todo desusados, o que la esclavitud en aquellas pequeñas colonias antillanas era mucho más cruel que entre los españoles, circunstancia ésta muy verosímil y creíble dada la gran abundancia de documentos justificativos de la refinada crueldad de los plantadores de las otras colonias de las Indias».
>
> «No tiene razón Pierre de Vaissière —concreta— cuando en su notable libro *Saint-Domingue* (París 1909) dice que los franceses fueron entre todos los europeos los menos crueles con sus esclavos. En el citado libro puede verse una detenida relación documentada de los muchos suplicios sufridos por los negros en aquella isla vecina»[780].

En realidad, como decíamos al principio, es difícil apreciar la veracidad de las estimaciones cuando se apartan del dato escueto y nudo. El viajero británico W. B. Stevenson, que vivió veinte años en la América andina a principios del siglo XIX, por ejemplo, decía de los negros de Lima que, *tratados con suavidad, parecían completamente felices*[781]. Pero ¿qué alcance cabe dar a una afirmación como ésta, que puede mostrar más bien el talante de quien la hace, cuando hemos conocido, además, tantos casos de malos tratos precisamente en Lima?

Las diferencias legales

Pues hay que hallar una respuesta.

Y una primera aproximación al asunto nos induce a fijarnos, lógicamente, en el principio: el debate filosófico de los siglos XVI y XVII

sobre la licitud de la esclavitud de los negros de África. Sencillamente no se dio en el resto de Europa y América, exceptuado —hasta cierto punto— Portugal. En el Brasil se planteó tan sólo a finales del siglo XVIII. Si de algo sirvió, por tanto, el debate español, es un punto a favor de la Monarquía Católica.

En relación con ello, veíamos cuál era el marco legal de la esclavitud en el mundo hispano. Y aquí sí cabe compararlo directamente con los ordenamientos portugués, británico, holandés, francés y danés, por referirnos a las principales potencias presentes en las Antillas y la América continental[782].

Pues bien, uno de los elementos distintivos más importantes era que hubiese o no, en la metrópolis, tradición esclavista y, por tanto, un desarrollo legal previo que traspasar a América. En España lo había y, como hemos visto, la legislación sobre siervos de las *Partidas* fue trasplantada a América. En realidad, el trato que recibieron los negros en América es parecido al que se observa en la Sevilla o las Canarias de siglos anteriores, a juzgar por lo que sabemos[783].

Pero en Portugal también había esclavos[784] y, sin embargo, no se generó una legislación protectora del alcance de la española[785].

No había esclavos, en cambio, en Francia (en algunos de cuyos territorios —el Nivernais, Troyes, Bourbonnais, Meaux, Borgoña, Vitry, Chaumont en Bassigny, Châlons y la Marche— existía, no obstante, servidumbre, de la que eran víctima los propios franceses) y no había ni esclavos ni siervos en Holanda e Inglaterra. Lo cual quiere decir que, en estos países, no hubo legislación que trasladar, sino que se elaboró especialmente para América.

Pero esta elaboración la hicieron en algunos casos los príncipes y en otros los colonos americanos o sus gobernantes, según cuál fuera la constitución política de la colonia respectiva. Y eso también fue condición del ordenamiento que se introdujo o se creó. En Francia y Portugal, como en España, fueron los reyes quienes legislaron para América y, concretamente, sobre la esclavitud, en tanto que en la América anglosajona fueron las asambleas que existían en cada colonia —allí donde las había— o el gobernador —donde no sucedía así, por tratarse de colonias de la Corona británica—.

Pero el caso más singular fue el de la América holandesa, concretamente el de las Antillas y Surinam, que no eran propiamente territorio

de las Provincias Unidas, sino posesiones privadas de la Compañía de las Indias Occidentales. Que fue, por tanto, de donde dimanaron las medidas reguladoras.

El alcance y la naturaleza de éstas fueron, por lo tanto, distintos. En unos casos, lo que se hizo fue introducir sin más el derecho romano —que era el recurso más sencillo— y, en otros, crear una legislación específica. Que, por lo dicho, y además, fue distinta en cada una de las trece colonias británicas de Norteamérica y, en el caso holandés, no fue propiamente legislación, sino un conjunto de reglas de administración interior de la Compañía de las Indias Occidentales.

El resultado fue —lógicamente— variopinto. De ninguno de los ordenamientos resultantes puede decirse que fuera igual al de las Indias hispanas. Pero los hubo más y menos parecidos, en función, sobre todo, de su respectiva asimilación del derecho romano, que había sido la fuente, según vimos, del derecho castellano introducido por Alfonso X el Sabio y trasplantado por los Reyes Católicos y sus sucesores a América, desde el momento en que ésta formó parte de la Corona de Castilla.

El ordenamiento legal portugués

El ordenamiento de esclavos más parecido al castellano fue el portugués, y esto, entre otras cosas, porque la legislación de esclavos que se promulgó para los territorios lusoamericanos —en las *Ordenaçoes filipinas*— fue obra de un monarca español, Felipe II, que lo hizo en el siglo XVI, cuando era rey también de Portugal y, por tanto, de sus territorios ultramarinos. Como el derecho hispano, por lo tanto, el filipino fue derivación del derecho romano y, concretamente, del *Corpus iuris civilis* de Justiniano, que también había quedado en Portugal y sus territorios como derecho subsidiario.

Pero la verdad es que las *Ordenaçoes* no hablaron casi nada de tratar bien a los esclavos —que es lo que ahora nos importa—; apenas se fijaron en advertir que los castigos debían ser moderados.

En 1769, el rey Juan VI promulgó una importante *Lei da Boa Razâo,* que modificó las *Ordenaçoes* y abolió la subsidiariedad del derecho romano. Pero ya estaba éste introducido y arraigado —por la vía del *ius*

commune— en la práctica judicial y en la legislación esclavista complementaria que había sido promulgada hasta entonces y, de hecho, sobrevivió.

En conjunto, el *corpus* legal lusoamericano de esclavos fue menos abundante que el hispano[786]. Pero el esclavo quedaba tutelado de manera pareja y había aspectos en que se mejoraba la protección que daba el ordenamiento castellano. Así, no sólo se reconocía, como en aquél, la validez jurídica del matrimonio, sino que se determinaba que un esclavo manumitido podía redimir a su esposa e hijos mediante el pago del precio justo (cosa que sólo tardíamente se introdujo en las Indias españolas).

Y, en cuestión de manumisión, se contemplaba el hecho singular de que un esclavo quedaba en libertad si encontraba un diamante de más de veinte quilates (en cuyo caso el Real Erario pagaría el precio de la libertad al amo así desposeído) o si, con justicia, denunciaba al amo que hiciera contrabando con bienes monopolizados por la Corona, en especial diamantes, oro o palo del Brasil.

Igual que en las Indias hispanas, en punto a castigos, el esclavo debía ser tratado como trataba un padre a su hijo o un amo a su criado libre.

En cambio, el esclavo no podía ser parte en un juicio, salvo que se tratara de asuntos espirituales, tales como lo relativo al matrimonio, a la libertad del esclavo o al interés público. No se contemplaba la posibilidad de hacerse oír de un juez por asunto de malos tratos, como sucedía en la Monarquía Católica.

En cuanto al *peculium*, se toleraba de hecho, siempre que lo permitiera el amo y sobre la base de que, en último término, todo lo que tuviera el esclavo pertenecía en realidad a aquél. En la práctica, esto redujo más que en las Indias hispanas la posibilidad de manumitirse pagando por sí mismo el precio justo; aunque, igual que en Castilla, para lograr la manumisión bastaba la conformidad del propietario.

El ordenamiento francés[787]

Relativamente cercana a la hispana fue la legislación francesa. Pero de manera distinta a la portuguesa. En algunas regiones de Francia, como vimos, había servidumbre. Pero el derecho introducido en la

América francesa fue la *coutume* de París, donde no había siervos. Y, como hubo esclavos en las posesiones francesas (en proporción, más que en parte alguna del resto de América), hubo que crear un ordenamiento *ex novo,* que culminó en el *Code noir* de 1685 y que consistía principalmente en la aplicación... del derecho romano sin más. El Código Negro no fue, por tanto, fruto de la experiencia esclavista indiana de los franceses, sino, en cierto sentido, una obra de laboratorio construida en Versalles. Se matizó con elementos castellanos, que sí respondían a la experiencia indiana, es cierto, pero no tanto que se aceptaran algunas de las innovaciones principales que se habían introducido en el ordenamiento de la Corona de Castilla.

Así, en el ordenamiento esclavista francés, los esclavos sólo podían poseer con autorización de sus amos.

El propietario podía encadenar al esclavo o pegarle con una vara o látigo, si lo merecía, y no, en cambio, torturarlo o amputarle un miembro. Pero un esclavo que fuera reo criminal sí podía ser marcado con hierro candente, o sufrir amputación de las orejas, o ser ejecutado. (Entre otras cosas, era reo de muerte el esclavo que hiriera en la cara a su amo, al cónyuge de su amo o al alguno de sus hijos).

Y no se admitía que fuera oído por un juez para hacer valer su derecho a ser bien tratado o manumitido, como sucedía en el ordenamiento castellano (y era habitual en América, según hemos visto). No podían ser parte en una acción civil ni criminal.

Respecto a la manumisión, no cabía otorgarla sin la aquiescencia escrita del gobernador, intendente o *commissaire ordonnateur.*

Se reconocía la validez legal del matrimonio de esclavos y se prohibía vender por separado a uno de los cónyuges o a alguno de sus hijos mientras fueran menores. Pero ningún esclavo se podía casar sin permiso del amo[788].

Había innovaciones positivas, que no existían en las Indias castellanas: un hombre libre que tuviera hijos con una esclava (con la que en ningún caso se podía casar[789]) tendría que pagar doscientas libras de azúcar de multa y, si era el dueño de la esclava, se quedaría sin ésta y sin los hijos, que pasarían a pertenecer al hospital correspondiente y nunca podrían ser manumitidos[790].

El ordenamiento holandés

El caso del Caribe holandés y de Surinam fue el más curioso. Como he dicho, no eran colonias de las Provincias Unidas, sino territorios controlados por la *gheoctroyeerde West-Indische Compagnie* y regulados por *placaaten* aprobados en el seno de ésta. Los *placaaten* no eran leyes propiamente dichas, pero los tribunales coloniales juzgaban conforme a ellos.

Me refiero a los tribunales de cada colonia. Porque no solían dictarse *placaaten* generales, sino particulares para cada territorio. Cosa que hacía enormemente variopinta la situación. Se tomaban medidas sobre aspectos frecuentemente muy concretos, el conjunto de los cuales no llegó a constituir un cuadro legal completo. En general, el pormenor dibujaba una situación especialmente inquisitiva, al menos más de la que dejan ver los ordenamientos de los demás países que hemos visto. Pero daba lugar, en realidad, a un tratamiento que tenía parecido con el de los territorios latinos, por la sencilla razón de que los directores de la Compañía de las Indias Occidentales acudieron frecuentemente al derecho romano, también, cuando tuvieron que legislar sobre un punto concreto.

Con todo, no se reconocía el matrimonio de un esclavo, fuera siervo también o libre el cónyuge, como no se reconocía en Roma antes de recibir la influencia cristiana.

Los esclavos podían tener, en cambio, *peculium,* en los términos en que Roma lo permitía.

Y —también como en el derecho romano y al menos desde 1795 en Curaçao— estaba prohibido expresamente castigar a los esclavos de forma abusiva.

No había inconveniente, sin embargo, en cristianar a los esclavos[791].

El ordenamiento británico

Las diferencias de la legislación castellana de esclavos fueron mayores con las colonias británicas. No se puede decir ni que el derecho romano hubiera tenido escasa incidencia en la configuración del derecho del que, desde 1800, iba a ser Reino Unido (porque en realidad

la tuvo, sólo que de otro modo a como influyó en los países latinos), ni tampoco puede afirmarse que no se contemplara la esclavitud en el ordenamiento británico europeo, donde, por el contrario, existía la figura del siervo temporal, por más que se tratara de una situación que no podía durar más de dos años[792].

Tampoco puede decirse, sin más, que las leyes de esclavos que se elaboraron en las colonias británicas de Norteamérica dejaran de inspirarse —como el resto de su derecho— en la *common law* europea[793]. Lo que sí es cierto es que, en los territorios británicos europeos, no había esclavos negros (ni de otro color) que lo fueran a perpetuidad y que, por otro lado, varias de las colonias británicas de Norteamérica tuvieron un *status* autonómico y fueron gobernadas por la legislación que emanaba de sus respectivas asambleas; de manera que las diferencias no fueron pocas. A diferencia de la América española, por lo pronto, en las Indias anglosajonas la esclavitud fue introducida de facto, sin autorización legal; no hubo, por tanto, inicialmente, ordenamiento legal que la contemplara y, consecuentemente, fue elaborándose conforme se planteaban los problemas. Y, como los problemas se planteaban ante todo a los jueces, buena parte de la regulación consistió en mera jurisprudencia, en práctica judicial, no poco *sophisticated* por cierto[794].

Pero esto, paradójicamente, favoreció la consideración del esclavo como cosa pública, en el sentido de que las relaciones con los amos no quedaban al arbitrio de éstos en la medida en que quedaban en el ordenamiento romano (y, por extensión, en el hispano), sino que, en cierto sentido, todo colono anglosajón americano era superior —en el plano propiamente jurisdiccional— de cualquier esclavo. Cualquier esclavo que fuera sorprendido fuera de la plantación o de la propiedad de su dueño podía ser detenido por cualquier persona libre. Siempre según en qué colonia, los colonos estaban organizados por ley para la captura de los esclavos fugitivos (cosa que, en rigor, podía considerarse equivalente a la función de la Santa Hermandad en Castilla y la América castellana).

La autoridad —asamblea colonial o gobernador representante de la Corona británica— fijaba las características de la ropa que debían vestir los esclavos y la enseñanza que debían recibir (por lo general, no para extenderla, sino para restringirla, incluso hasta el extremo de prohibir que supieran leer o escribir).

Los propietarios de esclavos no podían decidir libremente lo que éstos podían comprar o vender ni, por lo tanto, poseer; ni dónde habían de residir; ni si podían heredar; era la autoridad colonial la que determinaba todo esto y, por lo general, en sentido restrictivo.

Ni siquiera la manumisión era libre, y eso hasta el punto de que el hecho de que algunos propietarios liberasen a sus esclavos en sus testamentos, sin contar con ninguna autoridad, por lo tanto, indujo en algunas colonias y luego estados del Sur a plantearse la posibilidad de invalidar esos legados[795].

Y lo que era tanto o más importante: no confería la «ciudadanía» —los derechos civiles o políticos, la *citizenship*—, sino una mera libertad de movimientos[796].

Aspectos capitales como el matrimonio entre esclavos carecían generalmente de reconocimiento legal (lo que no significa que dejara de existir, de facto, la familia esclava e incluso que tuviera una importancia muy notable como elemento de cohesión entre los siervos y, por tanto, como forma de acomodación a la vida de cada día). Los matrimonios interraciales todavía estaban prohibidos en dieciséis estados de la Unión en 1966 (*sic*)[797].

Inútil decir que, por tanto, nadie aceptaba que un esclavo pudiera hacerse oír por un juez[798].

El ordenamiento danés[799]

En las Indias occidentales danesas, la esclavitud también solía gobernarse por disposiciones (*Placat*) del gobernador. El *Placat* más importante de los que hicieron al caso fue el del gobernador Philip Gardelin de 5 de septiembre de 1733, en cuyo preámbulo se contemplaba a los esclavos como una parte estricta de los bienes de los dueños correspondientes, con todas las consecuencias que esto pudiera suponer; se les negaba, por lo tanto, cualquier derecho de propiedad; se les prohibía vender cosa alguna —puesto que no podían poseerlas— y seguían unas estipulaciones normativas sencillamente draconianas para todo lo relativo a los delitos. Las referidas a los cimarrones eran tan graves y más que las de la Monarquía Católica: llegaban a la muerte o a la amputación de una pierna. También se fijaban penas —hasta la amputación

de una mano— a los esclavos que insultaran o simplemente gesticularan contra sus superiores. Se les prohibía cualquier tipo de arma y se castigaba con 150 palos a los que se pelearan con otro. A quien robara más de una cantidad determinada, se le torturaría y ahorcaría. Al que menos, se le darían 150 latigazos. A quien intentara envenenar a alguien, se le torturaría para acabar quemándolo vivo. Se prohibía cualquier festejo que pasara de una *pequeña diversión* en los días de fiesta y con permiso del dueño o del capataz.

En 1741, el gobernador Moth añadió algunas precisiones para asegurar mejor el orden público y los gestos de deferencia con los blancos y para asegurarse de que no hubiera relación social y mucho menos sexual alguna entre esclavos y libres.

Pero claro está que también aquí habría que preguntarse si se aplicaron. Hacía ya décadas que el desarrollo del sistema de plantaciones en las colonias danesas no sólo había hecho crecer notablemente el número de siervos, sino que había cambiado tanto sus condiciones de vida, que era preciso poner coto a cualquier desmán y las normas tenían una intención, al menos, disuasoria.

Pero los esclavos de jurisdicción danesa tuvieron un primer valedor de importancia en Federico V, quien, en 1755, suscribió un *Reglement for Slaverne,* donde, aunque volvía a considerar expresamente a los esclavos como cualquiera otra propiedad, prescribía castigos bastante más leves que los establecidos por Gardelin para los casos de insubordinación, además de comenzar por decir que había que ocuparse de la instrucción religiosa, concretamente luterana, de los sometidos a esclavitud para que —con absoluta libertad— pudieran decidir si se bautizaban o no. Y podían optar por el luteranismo o por otra confesión, incluido el catolicismo.

Eso sí: el hecho de que se bautizaran no implicaría —como no lo implicó en parte alguna, tampoco en la Monarquía Católica, según hemos visto— la manumisión. Al revés, entendía el monarca danés que un esclavo cristiano debía sentirse más obligado a obedecer a su amo con diligencia y fidelidad. Y se aceptaba el principio del derecho romano que también regía en Castilla y, por tanto, en América: *partus sequitur ventrem;* el hijo de esclava era esclavo.

Pero se contemplaba la posibilidad de la manumisión, que quedaba, sin embargo, a criterio del amo: sin que se planteara siquiera la

posibilidad de que un esclavo ahorrara y comprara su libertad o la de los suyos. No se preveía nada semejante a la coartación castellana. Y se prohibía explícitamente que vendieran cualquier tipo de género como propio. No podían poseer nada.

El matrimonio cristiano de los esclavos se protegía totalmente, en los mismos términos que veíamos en la Monarquía Católica: los cónyuges no podían ser separados bajo ningún concepto.

No se les haría trabajar en domingos y fiestas de guardar —claro es que de la iglesia luterana danesa—: al menos, la navidad, la epifanía, el viernes santo, la ascensión y la anunciación. Pero se amenazaba con dureza a los esclavos que celebraran cualquier tipo de reunión, festiva o no, con esclavos pertenecientes a otros propietarios.

Aparte, en el *Reglement* se fijó con detalle el alimento y el vestido que debían recibir. También hay que decir que exhortaba a los dueños a cumplir todo esto pero no fijaba penas, salvo en los casos que hemos visto y si abandonaban a los esclavos viejos o enfermos. Si lo hacían, pasarían a ser de la Corona y los gastos de manutención correrían a cargo de los propietarios desposeídos.

Se penaba también con fuertes multas la *fornicación y laxitud moral* con las esclavas; se consideraba en realidad tan punible como pudiera serlo en Dinamarca un delito parejo. Si, como fruto de esas relaciones, una esclava llegaba a quedar encinta, madre e hijo pasarían a propiedad de la Corona.

Por lo demás, no se les reconocía personalidad jurídica alguna. No tenían capacidad para denunciar a nadie, sí, en cambio, para sufrir las penas consiguientes a las denuncias que se pusieran contra ellos. Su testimonio podía ser oído por un juez si le ayudaba a averiguar la verdad; pero carecía de valor de prueba.

Si robaban, no se les mataría —como preveía el *Placat* de 1733, sino que se les marcaría con hierro candente y castraría. En cambio, para la huida no había más castigo que la pena de muerte; en ese punto, se endurecía lo dispuesto en 1733.

No hubo caso. Las autoridades danesas enviaron el *Reglement* al gobernador Von Prock con la indicación de que quedaba a su criterio publicarlo entera o parcialmente y Von Prock y sus sucesores prefirieron no publicarlo ni entero ni en parte, a fin de no inquietar a los propietarios. Siguió en vigor, por tanto, el *Placat* de 1733, si acaso con el

espíritu del *Reglement* de 1755… sólo hasta que la conspiración que se descubrió en Santa Cruz en 1759 indujera a endurecer las penas que concernían al mantenimiento de la disciplina y que se dirigían a evitar cualquier manera de concentrarse en grupos, sobre todo cuando los esclavos se hallaban fuera de las haciendas (y, en la medida de lo posible, para evitar que estuvieran fuera de ellas, sobre todo a partir del anochecer). Se llegó a impedir que se agruparan para asistir a los entierros.

Como hemos visto que ocurrió en la Monarquía Católica (cuyos gobernantes bien pudieron inspirarse en el ejemplo danés), entre 1783 y 1787 se trabajó para elaborar un código de normas atinentes a los esclavos. Pero nunca llegó a publicarse. Y, en 1792, Cristian VII se decidió a abolir la trata en 1792, si bien para que la prohibición entrara en vigor diez años después y sobre la base de que los que ya eran esclavos —y sus hijos— habían de seguir siéndolo. La abolición de la esclavitud hubo de esperar a 1847, que fue cuando Cristian VIII decretó la inmediata emancipación de todos los niños nacidos de padres esclavos y la abolición de la esclavitud en sí en el término de doce años, o sea, para 1859.

Por lo demás, los daneses estaban mucho más convencidos que los hispanos de que los negros eran seres entitativamente corruptos; pero, igual que los hispanos, también estaban convencidos de que los trataban muy bien, y eso hasta el punto de que los negros no querían volver a África. Por lo demás, hasta el siglo XIX, entre las confesiones protestantes representadas en Dinamarca y sus colonias no hubo nada parejo no digo ya a la teología católica de las monarquías hispánica y portuguesa del XVI y XVII, sino a las peticiones de clemencia o de entera abolición de la servidumbre que comenzaron a aparecer en Francia y Norteamérica entrado el XVIII. Al revés: los pastores luteranos daneses desarrollaron en el Setecientos una verdadera defensa de la institución esclavista; se basaban, entre otras cosas, en que Lutero —por lo demás, como la mayoría de los cristianos, incluidos los católicos— tenía una concepción igualitaria en lo espiritual, pero partía de la base de que lo espiritual no se debía confundir con lo social y propio del mundo. Uno de los teóricos más influyentes de la época, Eric Pontoppidan, cuidó de advertir que la salvación cristiana concernía al alma, no al cuerpo.

Esclavitud y servidumbre[800]

Para despejar las últimas dudas sobre la condición jurídica de los esclavos, no estará de más recordar que, de los países citados, había dos —los Países Bajos y Francia— en algunos de cuyos territorios europeos había siervos (sobre todo en las provincias neerlandesas orientales —Gelderland, Overijsel, Drente— y en la Borgoña, el Franco Condado y la Alsacia-Lorena francesas). Y eso nos lleva a preguntarnos en qué se distinguían de los esclavos, sobre todo por una razón, y es que, en las *Partidas* castellanas —que era el código que hacía de fundamento para todo el sistema legal de la Corona de Castilla, incluidos los Reinos de Indias—, no se hablaba de *esclavos,* sino de *siervos,* y, sin embargo, a los esclavos de los Reinos de España e Indias se les aplicaban esas disposiciones y las que se basaban en ellas.

Pues bien, hay que decir que, en general, se puede hablar de que se trataba de dos instituciones distintas y que lo que había sucedido en Castilla es que la desaparición de los siervos había coincidido en gran medida con la aparición de los esclavos y que, por mera evolución léxica —la difusión del gentilicio *eslavo* como sinónimo de *esclavo* por el Mediterráneo, de Este a Oeste— esta última denominación había ido sustituyendo a aquélla.

En puridad, hay que añadir que la servidumbre nunca fue importante en Castilla; fue en la Corona de Aragón donde abundaron más los campesinos que, si no se llamaban siervos, tenían relaciones de dependencia de tipo servil. Pero también en la Corona aragonesa fueron cesando esas situaciones jurídicas justo cuando, en América, comenzaba a crecer el número de esclavos.

A eso debe añadirse que no se trataba de dos instituciones perfiladas jurídicamente de la misma manera en todos los países. Ocurría con los siervos lo mismo que acabamos de ver en el caso de los esclavos, en los que comenzaba por darse la diferencia radical que consistía en que fueran sujetos de derechos en algunos lugares (Portugal, las Españas), en tanto que en otros carecían de personalidad jurídica por entero (las colonias francesas, inglesas, holandesas y danesas).

De todas formas, pueden decirse algunas cosas: para empezar, y en general, la servidumbre era una situación jurídica en la que se constituía una persona *en el sitio* donde vivía, en tanto que los esclavos eran objeto

de una compraventa y de un traslado trasatlántico. Me refiero, claro está, a las personas que pasaban de libres a siervos o de libres a esclavos. Porque, a partir de ese momento, tanto los siervos como los esclavos podían ser enajenados por sus dueños (como podían ser manumitidos).

Era muy raro que se pudiera romper, sin embargo, un matrimonio canónico de siervos, en tanto que había territorios donde ni siquiera se reconocían efectos jurídicos al matrimonio de los esclavos.

Lo que he dicho sobre el origen de unos y otros —lo de constituirse o no *en el sitio* donde se habitaba— no era propiamente jurídico, pero tenía raíces jurídicas: un siervo solía empezar a serlo porque era objeto de donación o de venta, como habitante de un lugar que era donado o vendido con todos sus enseres —incluidos todos o algunos de los hombres y de las mujeres— a un señor, generalmente por parte del príncipe o de la corporación que gobernaba el país. Ya sabemos cómo empezaba a ser esclavo, en cambio, un esclavo.

Por lo mismo, los siervos eran casi siempre de propiedad privada, en tanto que los esclavos podían ser de propiedad pública o de propiedad privada. Eso quería decir que los siervos no sólo eran súbditos del príncipe correspondiente *por medio de* su amo, sino que dependían directamente de él, por lo pronto a la hora de pagar impuestos; cosa que no ocurría con los esclavos, que estaban exentos de cargas fiscales.

Los dueños de los esclavos eran siempre personas físicas o jurídicas, en tanto que había siervos en esa misma situación y, en cambio, siervos que formaban parte —jurídicamente— de la tierra en la que vivían, que era lo que constituía estrictamente la propiedad de la correspondiente persona física o jurídica. En este caso, el siervo era una parte de la propiedad y, como formaba parte de ella, no podía ser segregado. Aquéllos podían ser vendidos individualmente, en tanto que, por lo general, éstos tenían que ser enajenados con la tierra en la que habitaban y a la que se hallaban vinculados.

En general también —al menos en su origen—, los siervos eran campesinos, en tanto que los esclavos podían desarrollar cualquier trabajo, a discreción de los amos.

No es que con los siervos no ocurriera eso mismo, sino que no solía ocurrir en la misma medida (mucho menos si se trataba de siervos que podamos llamar «territoriales»: adscritos a una tierra como parte de la propiedad).

Como consecuencia de todo esto, los esclavos no constituían comunidades de derecho (aunque vivieran agrupados en una hacienda o formaran una comunidad de facto de cualquier otro modo), en tanto que muchos de los siervos eran miembros de una comunidad rural —un pueblo—, en la que habitaban y por cuyas normas se regían, al mismo tiempo en que obedecían al amo. Esto es importante porque, como consecuencia de ello, se generaban situaciones de invasión de las respectivas esferas de autoridad y eso permitía a los siervos obtener condiciones mejores, conseguir que sus prestaciones a los señores se fijaran (y, por tanto, quedaran fijas, y no a discreción del amo), disfrutar de los aprovechamientos comunes e incluso ocupar cargos de gobierno local.

Cambiaba un tanto la situación de los hijos de los siervos, que en unos sitios eran siervos, aunque su madre fuera libre, si el marido era siervo, en tanto que eran esclavos solamente en el caso de que su madre fuera esclava, prescindiendo de la condición que tuviera el padre.

En suma, se podría decir que la condición de siervo era un gravamen —durísimo gravamen— sobre la condición personal, en tanto que la condición de esclavo constituía propiamente a la persona en cuanto tal; aunque ya he advertido que, en unos lugares, eso no era óbice para que los esclavos tuvieran ciertos derechos y, por tanto, personalidad jurídica propia, mientras que en otros eran mera propiedad, enteramente enajenada a efectos jurídicos.

Algunos indicios sobre diferencias reales en la aplicación de estas leyes

Desde el punto de vista legal, ya se ve que había muchas semejanzas y no pocas diferencias notables entre los esclavos de los distintos territorios. ¿Qué diferencias lo eran más, en relación con el mundo hispano? El oidor del Consulado de La Habana don Francisco de Arango y Parreño respondía en 1796 que la legislación española había dado cuatro consuelos a los esclavos, de los que carecían en los demás países: primero, la elección de un amo menos severo si alegaba mal trato y tenía quien lo comprara (por lo cual —explicaba Humboldt— no era inusual toparse con un esclavo que hiciera a algún viajero una

pregunta que, en la Europa civilizada, donde se vendían los votos en las elecciones, nunca se hacía en voz alta: *¿quiere usted comprarme?*); segundo, la facultad de casarse con quien quisiera (y —añadamos— el derecho a convivir con el cónyuge hasta que la muerte los separase); tercero, la posibilidad de comprar la propia libertad por medio del trabajo o de obtenerla como remuneración por los servicios y, cuarto, el derecho a adquirir la libertad de la esposa e hijos[801].

Pero ¿en qué medida esos ordenamientos configuraban realmente la vida y, por tanto, establecían diferencias reales en relación con otros territorios? No soy capaz de responder a esto.

Pero sí de apuntar algunos indicios.

El primero no está en la ley y ya lo he dicho: consistía en que, en el mundo hispano, a diferencia de todos los demás —incluso el portugués— gran parte de los esclavos pertenecían a comunidades eclesiásticas, sobre todo a los jesuitas, cuyo buen trato era proverbial. Sólo esto, sustraía de la violencia a un segmento muy grande de aquel grupo humano. (O, mejor, lo sustraía a la crueldad, porque los religiosos no excluían el castigo corporal como remedio pedagógico, y sin duda con éxito, dado el alto grado de fidelidad con que les respondían los esclavos[802]). Sin «idealizaciones», porque también había entre ellos huidas y robos. A finales del siglo XVII, un grupo de esclavos de una hacienda jesuítica ubicada en Ica, Perú, llegó a organizar una banda —interétnica, con esclavos e indios— que se dedicaba a vender el vino y el aguardiente que sustraían de las bodegas de la hacienda[803].

Como era de suponer, los misioneros católicos —incluidos los jesuitas— también estaban presentes en la Haití francesa y consiguieron penetrar en el mundo negro profundamente, sobre todo en el siglo XVIII, y ello hasta el punto de que la fe católica sobrevivió a la fase revolucionaria de finales de siglo y del XIX y terminó por ser declarada religión oficial en 1860. Pero esta penetración se llevó a cabo en un continuo y vivísimo contraste con negreros y propietarios de esclavos[804], en términos desconocidos en el mundo hispano, donde no se puede hablar de que hubiera oponentes a la evangelización (entre otras cosas porque el Católico Rey y la Inquisición hubieran dado buena cuenta de ellos).

En cuanto a las colonias anglosajonas, recordaría Humboldt que la legislación de las Barbados promulgada en 1688 y la de las Bermudas

de 1730 disponían que el amo que matara a un negro suyo por sobrepasarse al castigarlo no podría ser procesado y que el que lo matara por malicia pagaría diez libras esterlinas al Tesoro Real.

> «Una ley de San Cristóbal de 11 de marzo de 1784 —añade— principia con estas palabras: '*Whereas some persons have of late been guilty of cutting off and depriving slaves of their ears'*, disponemos que quien haya sacado un ojo, arrancado la lengua o cortado la nariz a su esclavo, pagará 500 libras esterlinas y será condenado a seis meses de cárcel'. No necesito añadir que estas leyes inglesas —advierte, no obstante (y lo hace ya entrado el XIX)—, que estaban en vigor treinta o cuarenta años hace, han sido abolidas y reemplazadas por leyes más humanas».
>
> «¡Qué contraste —exclama con todo— entre la humanidad de las más antiguas leyes españolas relativas a la esclavitud y las muestras de barbarie que se encuentran a cada página en el código negro y en algunas leyes provinciales de las Antillas inglesas!» [805].

No me parece, en cambio, convincente el argumento, usado alguna vez, de la política de impedir la educación de los negros, que se desarrolló en algunas colonias anglosajonas. Se nos dice que una ley del Estado de Virginia de primero de enero de 1819 prohibió las escuelas de negros y que, en la asamblea legislativa de la Luisiana ya estadounidense, en 10 de enero de 1830, llegó a condenarse a prisión, entre un mes y un año, a cualquier persona que enseñara o hiciese enseñar a leer y escribir a un esclavo; en tanto que, en las Antillas del propio Reino Unido, se favorecía notablemente la educación de los siervos: en Jamaica se abrieron 180 escuelas hasta 1839, todas o casi todas de carácter eclesiástico o bajo control clerical. En Antigua, eran 29 en 1834 y cuarenta en 1836, aquí por iniciativa, principalmente, de sociedades filantrópicas[806].

Ciertamente, todo esto sucedió en el siglo XIX, que fue cuando dejó de ponerse trabas a que los pastores protestantes se ocuparan de los negros (con la relativa excepción de los esclavistas holandeses, a quienes les estaba permitido e incluso aconsejado cristianar a los negros, por más que, en general, lo vieran con recelo, y la excepción —semejante— de los daneses). Pero incluso el caso holandés acabó en fiasco;

apenas hubo negros que lograran aprender un oficio, mucho menos la religión calvinista. En la primera mitad del siglo XVIII, hubo una excepción clamorosa: la de un joven negro —rebautizado como Jacobus Eliza Capiteyn— que se formó como ministro protestante en la universidad de Leiden y, en los años cuarenta, regresó a Elmina y se dedicó a enseñar y a predicar a sus congéneres. Pero no sólo fracasó en este empeño, sino que, como, además, se mostró partidario del tráfico de esclavos y de la propia esclavitud, sus argumentos fueron aducidos con mucha frecuencia por los defensores del esclavismo, cuando el abolicionismo apuntó[807]. En las colonias danesas, en cambio, sí cundió el cristianismo entre los esclavos[808].

Aun así, sin embargo, en las Indias hispánicas, hubo muy pocas y tardías iniciativas como las de Jamaica, por la sencilla razón de que no existían las razones religiosas que pesaban sobre el mundo británico para enseñar a la gente a leer. En éste, se trataba de conseguir o de evitar que los negros leyeran personalmente la Biblia —en inglés—, como se aconsejaba a todo buen protestante. Y es bien sabido que la actitud de la Iglesia católica sobre la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas era muy otra. Lo cual, ciertamente, desvía la cuestión lejos del mal o del buen trato que se daba a los negros[809].

Pero no lo desvía, en cambio, del hecho de que quienes redactaron y aprobaron en 1775 las constituciones de la universidad de México hicieran constar que se prohibía la admisión de estudiantes de origen africano[810]. Sin duda, había distancia entre una universidad y una escuela de primeras letras. Pero era cuestión de grado.

También es de justicia decir que desde finales del siglo XVIII, hubo sectores —blancos— en La Habana que pidieron que se cuidara más la educación de los hijos de los esclavos y que se establecieran escuelas en el campo. Pero no se les hizo caso[811].

El reconocimiento del casamiento canónico, la libertad para elegir cónyuge y el derecho a mantener unido el matrimonio sí establecían, en cambio, una importante diferencia. A trancas y barrancas, por las buenas o por las malas, en general los amos hispanos tenían que cumplir con todo eso so pena de topar con la Iglesia. Contrasta con la falta de reconocimiento legal del matrimonio o de libertad para elegir cónyuge que hemos visto en otros ordenamientos. Del Sur estadounidense —el del siglo XIX, es cierto—, se ha calculado que uno de cada cinco matrimonios

de esclavos era roto por obra de la venta de uno de los cónyuges a un comprador distinto del que poseía al otro[812].

De todas formas, no hay que olvidar que, fuera cual fuese la ley, en el Sur norteamericano hubo muchos esclavos que también supieron hacerse un «espacio» de libertad en el margen que les dejaba la relación con el amo respectivo, que no era siempre conflictiva. Y, en principio, no da la impresión de que ese espacio de libertad fuera menor que en España: muchos vivían de ganarse un salario que compartían con el amo; en las plantaciones y otros tipos de explotación, era frecuente que se les dejara un pedazo de terreno para que lo labraran, mejorasen su alimentación e incluso vendieran los productos[813], exactamente igual que en el mundo hispano, y, como en éste —al menos en el siglo XIX—, eso les permitía una acumulación de capital que, por pequeña que fuese, marcaba diferencias con los que no lo tenían.

No se puede decir lo mismo, en cambio, del derecho a ser oídos por los jueces de que gozaban en las Indias hispanas. Era otra diferencia fundamental. Porque hemos visto que se ejercía realmente[814].

En este punto, sin embargo, hay que recordar lo que dijimos sobre las poblaciones serviles autosuficientes que había en minas, haciendas, plantaciones y trapiches y de la dificultad añadida que suponía a veces su alejamiento del centro del poder municipal o provincial. En estos casos, el derecho de acudir a los jueces podía hacerse irrelevante porque no podía ejercerse. Vimos que Humboldt lo advertía e insistiría en ello:

> «A pesar de la sabiduría y de la dulzura de la legislación española, ¡a cuántos excesos no queda expuesto un esclavo en la soledad de un plantío o de una hacienda, donde un capataz grosero, armado de un machete y de un látigo, ejerce impunemente su autoridad absoluta! La ley no limita ni el castigo del esclavo ni el tiempo del trabajo, ni prescribe tampoco la cantidad ni la calidad de los alimentos. Es verdad que permite al esclavo recurrir al magistrado para que éste mande al amo ser más equitativo; pero este recurso es casi ilusorio, porque hay otra ley por la que debe prenderse y remitirse al amo todo esclavo que se halle sin llevar permiso a una legua y media del plantío a que pertenece. ¿Cómo podrá llegar ante el juez el esclavo azotado y extenuado por el hambre y por la demasía del

trabajo? ¿Y si llega, cómo se defenderá contra un amo poderoso que cita por testigos los cómplices asalariados de sus rigores?»[815].

De todas formas, hemos hallado —y expuesto en este libro— varios casos en que sí llegó hasta esos rincones la acción correctora de los jueces. Y, además, no faltaban las situaciones más benévolas, también en territorios alejados de las Audiencias. Hacia 1800, cuando recorría los valles de Aragua, al propio Humboldt le llamó la atención la abundancia de establecimientos aislados formados por modestos cortijeros, blancos y mulatos, y supo que se debía en parte al conde de Tovar, quien *poseía más tierras de las que podía desmontar* y se dedicaba a distribuirlas entre familias pobres que quisieran dedicarlas al cultivo del algodón, al parecer dejándoselas en arriendo. Era sin duda un altruismo en parte interesado: «Trataba de llamar en torno de esas grandes plantaciones a hombres libres que, trabajando a su modo en el propio predio, o bien las haciendas vecinas, le proporcionasen jornaleros al tiempo de las cosechas». Pero, además, «noblemente ocupado en los medios convenientes para la extinción progresiva de la esclavitud de los negros en estas comarcas, se lisonjeaba el conde de Tovar con la doble esperanza de que se hiciesen menos indispensables los esclavos para el propietario, y de que se ofreciese a los manumisos la facilidad de volverse hacendados. [...] Este ejemplo de arrendamiento ha sido felizmente imitado por otros varios grandes propietarios». Sin olvidar el interés: «Como estos cortijeros por menor se ven a menudo necesitados, dan su algodón a un precio muy módico. Véndenlo aun antes de la cosecha, y estos adelantos hechos por ricos vecinos ponen al deudor en una dependencia que le obliga a ofrecer más a menudo sus servicios como jornalero». «Me agrada entrar en estos detalles sobre la agricultura colonial —concluye, aun así, el viajero alemán—, porque prueban a los habitantes de Europa lo que ha largo tiempo no es dudoso ya para los habitantes ilustrados de las colonias, es a saber que el continente de la América española puede producir azúcar, algodón y añil por medio de manos libres, y que los malaventurados esclavos pueden hacerse campesinos, hacendados y propietarios»[816].

Es necesario preguntarse, en consecuencia, por los efectos que tuvo sobre el trato de los esclavos la transformación de la economía cubana que tuvo lugar desde los años cuarenta del siglo XVIII y que provocó la concentración de siervos más alta de las Indias hispanas.

Los hacendados cubanos presumieron siempre de tratarlos bien. Mariano Torrente escribía en 1841 que bastaba comparar la situación de los esclavos de Cuba y Puerto Rico con la de las más civilizadas naciones:

> «En dichas islas no perece un solo individuo de hambre, de desnudez, de falta de albergue, de escasez de medicinas, o de omisión del más prolijo cuidado en sus enfermedades: en ellas son muy raros los delitos, y muy rara vez sale de su inercia la mano del verdugo: en ellas son muy poco conocidas las riñas y las mortíferas pendencias. Las pasiones de ánimo arrebatan muy pocas víctimas a las dulzuras de la vida; sí, dulzuras que los negros esclavos disfrutan con más intensidad que los blancos, porque la ambición no les roe las entrañas; porque los celos no son un tormento que altere sensiblemente su natural alegría; porque los vicios no han podido arraigarse en su corazón; porque un trabajo moderado y constante los distrae de toda idea maléfica; porque la solicitud de los amos en proporcionarles una compañera útil que los consuele en sus aflicciones suaviza la parte escabrosa de su existencia; porque con el esmero de aquéllos en atender a su salud conservan su robustez hasta una edad muy avanzada; porque la protección que los mismos les dispensan los pone al abrigo de las persecuciones de los que pudieran abusar de su debilidad; porque el orden y el sistema establecido para con estos seres, que son una parte integrante de su propiedad y de su fortuna, los preserva de los vicios y de los escollos en que suele tropezar en la culta Europa la clase de jornaleros que en la taberna y en el juego destruyen la salud y el pan de sus míseras familias; y porque, finalmente, tienen aquellos siervos unos tutores natos, que, a lo menos por su propia utilidad y conveniencia, [...] están interesados en el bienestar de esta parte de la especie humana [...]».

Pero no pasa esto de ser, de nuevo, una valoración general y hemos hablado de la reserva que merece ese tipo de estimaciones. ¿Era todo eso real?

El propio Torrente afirmaba que no pocos libertos pedían ser sometidos de nuevo a esclavitud, una vez que comprobaban la realidad de la vida libre y perdían la tranquilidad, la salud y la seguridad de una vejez asistida esmeradamente[817].

Es más significativo quizá que, en 1817, se ofreciera a los negros libertos los medios para trasladarse a su país nativo, no llegaran a cincuenta los que aceptaron y, al poco tiempo, regresaran a Cuba «bendiciendo con mayor entusiasmo la mano que los había rescatado de la miseria y degradación de la vida salvaje»[818], si es que fueron así las cosas (y sabemos de un caso en que lo fue[819]).

Pero, aunque lo fueran, tampoco es un argumento definitivo. Haría falta conocer más casos concretos.

Fernando Ortiz no los halló y recurrió a la literatura popular —cubana— de ficción, que presentaba con gran verismo la dureza de los castigos que se aplicaban a algunos esclavos[820]. Pero tampoco es argumento. La veracidad de esos relatos la niega expresamente don Antonio de las Barras y Prado —abolicionista de convicciones— a mediados del siglo XIX, hablando de las Antillas españolas (e introduciendo, por cierto, la comparación con el proletariado europeo): «todo el horror que se tiene a la esclavitud en los países de Europa se pierde aquí considerándola prácticamente, pues el trato que se da a los esclavos, salvo raras excepciones, no es tan riguroso como se pinta en las novelas». Reconoce que la esclavitud es insostenible bajo todos los aspectos. Pero también asegura que, en Cuba, «ningún esclavo carece de ropas y alimentos nutritivos, ni de asistencia médica, si cae enfermo. Ya sea por sentimiento de piedad o por puro egoísmo, el amo siempre vela por la conservación del esclavo pues si se inutiliza o muere pierde un valor»[821].

Pero la verdad es que hay otras versiones, como la de Humboldt, quien subraya el carácter timorato de las autoridades, en punto a reformas que tuvieran que ver con el trato que se daba a los esclavos. Temiendo «aun la apariencia de las innovaciones» —escribió—, no habían sacado partido de ofrecimientos como los que habían hecho los del Ayuntamiento, el Consulado y la Sociedad Patriótica de La Habana en 1799 y en otras muchas ocasiones para mejorar la suerte de los esclavos. El miedo que se suscitó entre los hacendados cubanos a raíz de las conmociones de Haití en 1791 y Jamaica en 1794 —sin olvidar la de la isla también británica de Grenada en 1795[822] y, en este mismo año, la de la serranía venezolana de Coro— los había llevado ya a aprobar en 1796 un reglamento sobre los cimarrones con el que se pretendía impedir los excesos que se cometían en la persecución y captura de los huidos. Y eso no era lo único ni lo mejor que cabía hacer. Desde

las mismas instituciones dichas —Ayuntamiento, Consulado y Sociedad Patriótica— se había propuesto que se aumentara el número de negras en los ingenios de azúcar, que se cuidara mejor la educación de los niños, que se establecieran escuelas en el campo, que se aminorase la introducción de negros bozales y se favoreciera la inmigración de colonos canarios y de indios mexicanos... y nada de esto se había hecho: «La Corte se opuso a todo sistema de trasmigración [*sic*], y la mayoría de los propietarios, dejándose llevar de las antiguas ilusiones de seguridad, no pensó ya en restringir el comercio de negros, desde que el precio subido de los géneros le hizo tener la esperanza de una ganancia extraordinaria» [823].

Con el reglamento de 1842 se intentó enmendar todo esto hasta cierto punto. Humboldt mismo se había adelantado, sin embargo, a criticar ese orden de medidas, por pacatas también:

> «Hasta tanto [no se dé una acción abolicionista común a todas las Antillas], por más que se lleve cuenta de los azotes, por más que se rebaje el número de los que se pueden dar de una vez, por más que se requiera la presencia de testigos y por más que se nombren protectores de esclavos, todos estos reglamentos dictados por las intenciones más benéficas se eluden con facilidad; porque la separación de los plantíos imposibilita la ejecución; y los reglamentos suponen un sistema de inquisición doméstica, incompatible con lo que se llama en las colonias 'derechos adquiridos'»[824].

Sí veía diferencia notable, en cambio, con la Hispanoamérica continental: aquí, explicaba, el número de negros era tan corto que, a excepción de las crueldades que acababan de registrarse durante la guerra civil (o de Emancipación) en Venezuela, donde el partido realista había armado a los esclavos, en los demás Estados surgidos de la independencia respecto de los reyes de España no se habían registrado episodios de venganzas sangrientas, serviles, que se mezclaran con la guerra civil. Más aún: mestizos, mulatos y negros libres habían abrazado con calor la causa nacional independentista.

> «El corto número de negros y la libertad de la raza indígena [...] caracterizan las antiguas posesiones continentales de la España, y

hacen su situación moral y política del todo diferente de la de las Antillas, donde por la desproporción entre los hombres libres y los esclavos, se han podido desenvolver con más energía *los principios del sistema colonial* [*sic*]. En este archipiélago, así como en el Brasil [...], el temor de una reacción de parte de los negros y el de los peligros que amenazan a los blancos, han sido hasta ahora la causa más poderosa de la seguridad de las metrópolis y de la conservación de la dinastía portuguesa. [...] Cuando por la influencia de circunstancias extraordinarias sean menos los temores, y cuando los países en que el amontonamiento de los esclavos ha dado a la sociedad la mezcla funesta de elementos heterogéneos, sean arrastrados quizá a pesar suyo a una guerra exterior, las disensiones civiles brotarán con toda su violencia, y las familias europeas que no tienen culpa de un orden de cosas que no han creado, estarán expuestas a los mayores peligros»[825].

Y no olvidemos que habla un testigo directo y no precisamente enamorado de la situación que describe.

«Además de las dos causas poderosas que cooperan en todas partes a su disminución [la de los esclavos —escribe en 1845 otro abolicionista decidido, Ramón de la Sagra—], es a saber, la prohibición del tráfico y el exceso de los muertos sobre los nacidos, existen otras más poderosas en la isla de Cuba que en las demás colonias, cuales son la liberalidad de los amos sostenida por antiguas costumbres inherentes al carácter español, que proporciona la emancipación de muchos esclavos; la facilidad que éstos tienen, favorecidos por la legislación, para obtener la libertad por medio de rescates parciales, y la lotería que el gobierno sostiene como impuesto indirecto y que en sus efectos constituye un medio frecuente de emanciparse. El concurso, pues, de estas causas, disminuyendo sucesivamente el número de los esclavos, sería suficiente para destruir toda esperanza de conservar el sistema de cultivo fundado en ellos»[826].

La viajera norteamericana Julia Ward Howe lo ratifica en 1860: le llama la atención la convivencia entre las dos razas, la blanca y la negra; los niños juegan juntos; es lo más alejado de lo que tiene visto en su

tierra natal, «*hating and wronging each other with the fierceness of enemics in the deathgrapple*». Es cierto —advierte— que ha oído hablar de lugares del interior de la isla y, concretamente, de plantaciones, donde los esclavos son tratados peor que las bestias. La historia de España muestra de facto, añade, hasta dónde puede llegar la insensibilidad de sus gentes. Pero lo cierto es que las leyes de esclavos son más humanas que en los Estados Unidos; no parecen pensadas para la esclavitud perpetua, como en Norteamérica. Howe se fijó ante todo en la facilidad para comprar la propia libertad o la de los hijos y el derecho del esclavo a ser oído por el juez cuando recibía malos tratos, a fin de buscar quien lo comprase. Matizó (una vez más presuponiendo la maldad innata de España) que la inferioridad de las leyes de los Estados Unidos del Sur podía ser que se compensara con un «*superior enlightenment and a more human state of public feeling*». Pero, aun así —reconoce—, los sudistas norteamericanos debían avergonzarse de ser superados por una nación a la que despreciaban. En Cuba, ni los esclavos eran vendidos en pública subasta, ni eran sujetos de un trato tan rudo e insultante («*Nor are they subject to such rudeness and insult as they often receive from lower whites of our own Southern cities*»)[827].

Más indicios: crueldades, manumisiones y protestas

Si volvemos al argumento de que, en las Indias españolas, los esclavos eran oídos por los jueces, aún se debe advertir que no tenía necesariamente que resultar decisivo para que hubiera un trato cabal. Al fin y al cabo, todo lo que perdía un amo condenado por el juez era —generalmente— el derecho a mantener en su poder al esclavo al que había maltratado; puesto que la pena solía reducirse a la obligación de venderlo. Que no era una gran cosa.

La verdad es que podía serlo según cuál fuese la consideración social que mereciera ese castigo. Pero es de temer que, sin ser desdeñable, el hecho de que una parte de los conciudadanos del amo condenado vieran mal su comportamiento no fuera un argumento suficientemente disuasorio en bastantes casos. De hecho, continuaba habiendo violencias según hemos visto; aunque también es cierto que hemos hallado un solo caso de reincidencia —en el espacio y tiempo que ha

abarcado mi investigación— de un amo denunciado por alguno de sus esclavos: aquel don Juan Antonio Bazán, de San Miguel de Tucumán.

Y, de todas formas, si no lo era para el amo, la posibilidad de acudir al juez sí era importante para el esclavo. Le permitía, al menos, evitar la arbitrariedad.

Ya he mostrado, además, que la mayoría de las sentencias conocidas fue favorable al siervo. Cosa que contrasta desorbitadamente con las actuaciones del tipo de las que señalaba Humboldt para el resto de América a comienzos del siglo XIX, así cuando recordaba que, en las Antillas francesas, a seis esclavos jóvenes, por sospechas de haber querido huir, se les cortaron las corvas por una sentencia pronunciada en 1815[828]. (En Surinam, a comienzos del siglo XVIII, se removía el tendón de Aquiles al que estaba huido algunas semanas, la primera vez; a la segunda, se le amputaba la pierna derecha, según el testimonio de un testigo[829]). No tiene nada que ver, ciertamente, con lo que hallamos en los documentos judiciales hispanos[830].

Un siglo después, en *Saint-Domingue* (1909), Pierre de Vaissière diría que, en ningún territorio, se trataba tan bien a los esclavos como en los de soberanía francesa (lugar común, por lo demás, en la publicística franca igual que en la hispana, y en ambos casos en comparación con Norteamérica, que llevaba la peor parte[831]). Pero él mismo incluyó una relación documentada de los suplicios sufridos por los negros en Haití, y no constituía exactamente un argumento a su favor.

> «Según este autor —dice Fernando Ortiz—, en las otras Antillas el boca-abajo[832] se daba a veces colgando al negro por sus extremidades y así se le llamaba *hamaca,* o bien se le colgaba de las manos. Los esclavos a veces eran echados vivos a los hornos, o quemados parcialmente con tizones o hierros enrojecidos. Algunos hubo a los cuales se les puso pólvora para hacerla explotar con una mecha, a lo que se llamó *brûler un peu de poudre au cul d'un nègre*. A las mujeres se les quemó las partes deshonestas. A otros se les derramó sobre sus cabezas guarapo hirviendo. Las mutilaciones fueron también frecuentes; y lo fue, aun en tiempos relativamente modernos, el suplicio de enterrar vivo a un esclavo en la fosa que él mismo se abría, dejándole la cabeza fuera, la cual se untaba con melaza para que lo comieran las moscas. A veces los ataron desnudos, y tendidos

> en el suelo, embarrados con azúcar, junto a los hormigueros. Estos castigos horrendos, y otros análogos —sentencia Ortiz, que es poco sospechoso de parcialidad hacia los negreros cubanos—, no fueron vistos en Cuba, salvo rarísimos casos de índole patológica.
>
> »Nuestros literatos, nuestros abolicionistas más furibundos —insiste—, no pudieron jamás en su fervor antiesclavista más exaltado, citar hechos de tal sevicia. En Cuba no fueron tan inhumanos»[833].

Lo cual no significa que no hubiera mutilaciones en el suelo español. Las hubo en el siglo XVI: castraciones, incluso después de la prohibición de Carlos V[834], y desorejamientos[835]. Ya hemos visto que, en 1687, en las *Constituciones sinodales* del Obispado de Caracas, el obispo don Diego de Baños y Sotomayor se quejaba de lo que, *con horror y sentimiento suyo, había oído algunas veces* en punto al trato dado a los esclavos. Y, de hecho, mandaba expresamente

> «no se use caña de brea, lacre, velas encendidas, ni otros instrumentos de fuego, pena de Excomunión Mayor; ni en los azotes se exceda de tal manera, que pase de corrección; ni las prisiones sean tan dilatadas, que les embaracen a cumplir con la Iglesia»[836].

En fin, de los imputados por la rebelión de esclavos que hubo lugar en Venezuela en 1749, a los cuatro rebeldes principales se les condenó a recibir porción de azotes (doscientos o cien, según los casos) y que se les cortara la parte superior de la oreja izquierda. Y así se cumplió[837].

Es insoslayable decir que tampoco Brasil resiste la comparación, si hemos de creer lo que apreciaban el jesuita Antonil y otros testigos del siglo XVIII. En 1711, Antonil recordaba un dicho corriente en Brasil: *«para o escravo saô necessarios tres PPP, a saber Pao, Paô, & Panno».* Y añadía que, con frecuencia, se les castigaba por cualquier cosa, o por alguna mal probada, y con instrumentos de mucho rigor, mayor incluso que el que se usaba con los animales[838].

Rocha insistía por su parte, en 1758, que comerciantes y moradores del Brasil se excedían en el castigo, llegando a la barbarie en ocasiones, obedientes a las leyes de la *«fereza e crueldade, como o bruto e feras irracionais»*[839]. *Lo que pertenecía al sustento, vestido y moderación en el trabajo* —había escrito Antonil—, *claro estaba no se les debía negar;*

porque, a quien le sirve, debe el señor en justicia dar suficiente alimento, medicinas en la dolencia y modo con que decentemente se cubrieran y vistiesen, como pedía el estado de siervo, sin que apareciera medio desnudo por las calles.

Podían no darles harina para comer, ni día libre para que plantasen el trigo necesario para obtenerla, y querer que sirvieran de sol a sol, de día y de noche, con poco descanso. Pero *¿cómo se admitiría en el tribunal de Dios sin castigo? Si negar la limosna a quien con grave necesidad la pedía era negarla a Cristo Señor nuestro, como él decía en el Evangelio, ¿qué sería negar el sustento y el vestido a su esclavo?* Era inducirlos a matarse —*como acostumbran,* aseguraba Antonil— o a matar al que los maltrataba, o *a clamar de tal suerte a Dios, que los oyera e hiciera con los señores lo que ya hizo con los egipcios cuando vejaban con extraordinario trabajo a los hebreos, mandándoles plagas terribles contra sus haciendas e hijos.*

No castigar los excesos que cometían los esclavos *sería culpa no leve.* Pero había que castigarlos *con azotes moderados. Castigar con ímpetu, con ánimo vengativo, por mano propia y con instrumentos terribles, y llegar tal vez a los pobres con fuego o lacre ardiente, o marcarlos en la cara, no se sostendría entre bárbaros, mucho menos entre cristianos católicos.*

De lo contrario, se entendía que hubiera esclavas que abortaran para que sus hijos no se encontrasen en la situación que ellas padecían[840].

Ahora bien, estamos nuevamente ante valoraciones generales, sobre las que he puesto en guardia al lector en el comienzo de este libro. Cierto que las menciono porque, a diferencia de las Indias hispanas —gracias a los procesos judiciales—, es muy difícil hallar «casos» en los demás ámbitos, incluido el brasileño. Pero eso no disipa la duda sobre la veracidad de aquéllas. La mayoría de los hispanos, ciertamente, cuando hablaban en general, se elogiaba a sí misma por el buen trato que daba a los esclavos. Y ya vemos que, en Lusoamérica, sucedía lo contrario. Pero ¿no pudo ser esto una forma cultural, que no correspondiera a la realidad en alguno de los casos, o en ninguno? Desde luego que sí.

Y es difícil zafarse de esa trampa.

Tampoco es suficiente acudir a noticias como la de que en 1755, en el concejo municipal de Mariana, en Minas Gerais, se llegó a sugerir que se cortara el tendón de Aquiles de uno de los pies a los esclavos que

pretendieran escapar, cosa que fue impedida y condenada, no obstante, por el virrey de Bahía —dom Marcos de Noronha—, a quien espantaba la crueldad con que se trataba a los negros; a su juicio, se escapaban justamente por eso[841]. Hay que valorar también —si se quiere tomar aquello como síntoma— el hecho, no menos sintomático, de que el virrey lo impidiera.

Poco después, en 1764 y en un panfleto anónimo publicado en Lisboa, se desarrollaba un diálogo imaginario entre un minero y un letrado y no podía ser peor la imagen que se daba del trato que recibían los esclavos en el Brasil: el minero *siempre había reparado en que, en el Brasil, se trataba a los negros peor que a una bestia, dándoles aspérrimos castigos,* y contaba que, en un ingenio de Bahía, había presenciado la muerte de dos negros a latigazos, en presencia del dueño y dados por otros esclavos, siguiendo órdenes suyas, y en Río de Janeiro había visto a un señor que mataba a un esclavo con sus manos. En el Brasil, insistía, los negros tenían que trabajar noche y día, desnudos y alimentados sólo con un poco de harina y, los días de fiesta que tenían libres, habían de aprovecharlos para ganar alguna cosa con la que contentarse[842].

Pero el hecho de que, en un diálogo ficticio, se dijera esto sólo quiere decir eso: que se decía; no es una prueba fehaciente.

El panfleto que cito sí contenía, sin embargo, algunas cosas que parecen fiables y que abundaban en lo mismo: así, el temor que tenían los esclavos de Portugal a ser enviados al Brasil; había llegado a formarse una cofradía de negros —la *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos*— cuyos miembros, por real privilegio, no podían ser vendidos para ultramar[843].

A subrayar, no obstante, la solidez de las familias esclavas en el Brasil de los siglos XVIII y XIX, que sin duda implicaba una buena medida de respeto por parte de los amos, al menos a este aspecto (y eso en virtud —entre otras cosas— del reconocimiento legal del matrimonio sacramental —es decir: efectuado en el seno de la Iglesia— que había en el ordenamiento portugués como en el español); aunque también hay que decir que la solidez de la familia, a despecho de que no la reconocieran las leyes, era patente asimismo en el Sur de los Estados Unidos de América[844].

Pero, incluso en ello, se aprecia una mayor libertad de los esclavos del mundo hispano a la hora de elegir cónyuge (sobre todo, hasta que

se aplicó aquella legislación de Carlos III y Carlos IV, a finales del siglo XVIII). Cierto que autoridades y propietarios esclavistas hispanoamericanos dejaban constancia a las veces —lo vimos— del deseo de que los siervos se casaran con siervas y, a ser posible, de la misma hacienda. Pero no lo lograron en la misma medida que en el Brasil. Aquí sí, hay evidencia —incluso cuantitativa— de ello[845].

Igualmente, siendo muy elevadas las tasas de ilegitimidad entre los esclavos del mundo hispano, fueron todavía más altas en las del mundo luso[846].

Hay, sin embargo, una excepción fundamental: la consideración de los africanos y de sus descendientes como la hez de la sociedad era común a ambos mundos; pero, pese a esto, en el brasileño —en regiones marginales, es cierto—, se confiaba a veces el cargo de *juíz ordinário* (que era el que presidía el *Senado da Cámara,* o sea, el Cabildo municipal) a individuos de esa extracción, claro es que libertos[847]. Cosa inconcebible en las Indias hispanas; aunque es cierto que se hizo alguna vez[848].

Y una acotación de gran interés aunque de carácter ambivalente desde el punto de vista del trato: también se hacía notar en Hispanoamérica pero era algo más notable en el Brasil —a lo que parece[849]— la proporción de propietarios de esclavos que habían sido antes esclavos o descendientes de esclavos.

Puestas así las cosas, no hace falta que fuera cierto —porque vuelve a plantear el problema de la verificación— todo lo que decía aquella *Carta al señor Abate de Pradt, por un indígena de la América del Sur,* editada en Caracas en 1819:

> «Aquí tienen propiedades, hogares, tiempo de que disponer y leyes que les protejan. Aquí sólo ejecutan la tarea que diariamente se les señala, y cuya duración apenas pasa del mediodía: el resto, y con generalidad los sábados, son todos suyos, y de los cuales disponen para cultivar la suficiente porción de tierra que se les señala. En estas circunstancias los amos están dispensados de darles el alimento; pero no el vestuario, sus curaciones y demás que necesitan. Pero cuando todo el tiempo es para el dueño, las necesidades de aquél y de su familia son satisfechas por éste. Así, pues, el esclavo en Venezuela tiene una tierra que cultiva, una familia, exenta de la mendicidad, unas leyes protectoras que refrenan la menor arbitrariedad de sus dueños»[850].

O lo que escribía a comienzos del siglo XIX, el viajero británico W. B. Stevenson cuando afirmaba que *la manera de tratar a los esclavos en el Perú merecía ser conocida por todos los plantadores, tanto para asegurar el bienestar de los negros como para ventaja de aquellos a quienes pertenecían. Si los esclavos de todos los países pudieran ser tratados del modo que él había visto en el Perú, su suerte sería, sin duda, más feliz que la de muchos campesinos del mundo antiguo*[851] (o sea, de Europa).

En parte, lo que contaba Stevenson era una experiencia concreta, la de una plantación de Huaito. Aquí, antes de castigar a nadie, la dueña oía las quejas del mayordomo y fijaba el número de latigazos que había de recibir el esclavo, si hacía al caso, o imponía un castigo distinto. Jamás se azotaba a nadie sin el permiso de la dueña, que tenía el afán expreso de evitar castigos injustos. De facto, cuando dudaba de la veracidad de la acusación, acudía al testimonio de otros esclavos que hubieran presenciado los hechos[852].

Ya hemos visto lo que se hacía con los fugitivos. En cuanto a la familia, se favorecían los matrimonios con un método disuasorio: se vendían todos los hijos ilegítimos, incluidos los mulatos, que denotaban la intervención de alguien ajeno a la hacienda de Huaito, porque, en ésta, la mayoría de los esclavos era negra.

De todas formas, para que eso no llegase a ocurrir, las negras vivían separadas de los hombres desde los once o doce años y dormían en el interior de la casa de la dueña, debidamente vigiladas[853].

Otro indicio de la diferencia de trato es el alimento. Pero tampoco es conclusivo. En el mundo hispano —¿y dónde no?— las diferencias eran abismales. Lo que se sabe de las dietas peruanas del siglo XVI y XVII muestra niveles satisfactorios[854]. Pero los estudios comparativos que se refieren a todo el Caribe en el XIX no arrojan evidencia de que la situación fuera mejor en Puerto Rico y Cuba que en los demás territorios que eran de otra jurisdicción[855].

Sí había una diferencia importante: la manumisión. Era más frecuente en Hispanoamérica que en las demás jurisdicciones esclavistas de América. Moreau de Saint-Mery lo reconoció noblemente a finales del siglo XVIII, hablando de la parte española de Santo Domingo: *los manumitidos eran poco numerosos si se comparan con los blancos, pero su número era considerable si se le contraponía al de esclavos. Por un principio de religión propio de los españoles de Santo Domingo, miraban*

éstos como un acto de piedad el hecho de que un amo legase la libertad a los siervos. Y *los confesores alimentaban esa opinión, de suerte que era bastante común ver testamentos que liberaban varios esclavos a la vez,* y eso por más que, en algunos casos, fueran fruto de un trato ilícito.

Otra forma de manumisión —en Santo Domingo, según el viajero francés— era la que se seguía del derecho de todo esclavo a comprar su libertad por *250 piastres gourdes,* y la de sus hijos por un precio menor.

El prejuicio del color —sigue Moreau—, *tan pujante en otras naciones, en las que se ha establecido una barrera entre el blanco y el manumitido o su descendencia, casi no existe en la parte española.*

Y una anotación principal: incluso las limitaciones jurídicas puestas a los libertos (en realidad a los mestizos) en las leyes españolas de Indias —sumisión a un impuesto especial, prohibición de hacerse escribano, de tener indios a su servicio, de llevar armas...— han caído en desuso (*«y sont-elles absolument en désuétude»*). No había diferencia, añadía, entre un blanco y un manumitido en lo que concernía a derechos civiles[856]; afirmación desde luego optimista porque los libertos estaban excluidos de casi todos los empleos civiles y militares y a muchos criollos les repugnaba la sola idea de establecer alianzas con ellos.

Lo que ocurría es que la mayoría de los colonos que se decían *españoles* era en realidad mestiza y, con frecuencia, les traicionaba tal o cual rasgo africano.

De todas formas, las cifras vuelven a cantar: por doquier, llama la atención que el número de libertos y libertinos superaba al de esclavos. En la jurisdicción de la venezolana Coro, por ejemplo, a finales del siglo XVIII, vivían 3.771 blancos, 7.143 indios libres, 768 indios tributarios, 11.566 gentes libres de color y 3.261 esclavos[857].

Al sacerdocio, de otra parte, sí se les admitía sin problema; aunque los españoles no habían llegado a ver obispos negros, como los portugueses.

Pero, en el país de los ciegos, el tuerto es rey. En las Antillas francesas, no cabía manumitir a nadie sin que mediara la autorización de los gobernantes[858]. Por su parte, en la isla de Saint Kitts —dividida entre Inglaterra y Francia hasta 1713 en que los franceses cedieron su parte al rey de Inglaterra— y en la Grenada —francesa hasta la paz de París de 1763, en que fue cedida a Su Majestad Británica—, la dialéctica entre blancos y negros daría paso a un proceso de mestizaje y manumisión

que creó una muy importante población *colored* esclava y libre. Pero el trato que recibieron sus integrantes no fue mejor que el de los esclavos negros: por ley, los mulatos libres no podían votar ni ocupar un cargo público importante, ni actuar como jurados, ni ocupar cargos en el ejército fuera del de soldados, y —por ley siempre— podían ser tratados igual que los esclavos a la hora de los castigos. Incluso se les reservaba una parte en el cementerio, separada por un muro o valla de la zona correspondiente a los blancos[859]. En la América hispana, tampoco podían ocupar cargos públicos civiles, ni ser, por tanto, regidores, pero sí obtener grados militares, siquiera en los batallones definidos por la etnia.

Y claro es que todo esto redundaba en beneficio del buen trato que recibían los esclavos. *Se alimentan, en general, como a sus amos, y son tratados con una suavidad desconocida en los otros pueblos que poseen colonias. Además, como cualquier esclavo puede convertirse en libre comprándose a sí mismo y sin que el amo se pueda negar, resulta enteramente natural verlos incorporarse a la clase de los libres,* insiste Moreau[860].

Por sí sola, la coartación supuso, desde el siglo XVIII en que acabó de definirse y extenderse, una vía importante para manumitirse[861], por más que no pasara de afectar a uno de cada cien esclavos al año. Ya hemos dicho que esta pequeña cantidad suponía, no obstante, un goteo de consecuencias cuantitativamente perceptibles.

En 1787 y desde La Habana, de hecho, el fiscal don Antonio Porlier argüiría que la coartación quitaba brazos a la agricultura e inducía por otra parte a las esclavas a lograr el dinero necesario por medio de la prostitución[862]. Mas, para entonces, ya había comenzado a convertirse en práctica común y la respaldaban los jueces a quienes llegaban las peticiones de reconocimiento de libertad.

Y, además, tenía una consecuencia social y psíquica no poco importante. Y era la de evitar los males que se daban a veces cuando alguien pasaba de esclavo a libre y se veía abocado a una sociedad en la que no se le perdonaba el origen y en la que tenía que hallar lo que hasta entonces encontraba en el amo: un trabajo suficientemente remunerado y, en su caso, el amparo en la enfermedad o la vejez. La coartación tenía la ventaja de preparar suavemente el tránsito a la condición de libre, *que más de una vez* —afirmaría La Sagra en 1862— *rehusaba adquirir completamente* el esclavo.

«En efecto, el negro esclavo, con satisfacer puntualmente al amo el interés convenido del capital de su valor, reducido por la coartación, goza de la libertad de trabajar donde y como le parece, conservando la beneficiosa tutoría de aquél»[863].

Mariano Torrente aseguraba en 1841 que había esclavos que, teniendo lo suficiente para comprar su libertad, preferían la coartación (que el amo no podía negarles si se le presentaban por lo menos cincuenta duros)[864].

En este sentido, Cuba era para Humboldt la mejor prueba de que la posibilidad de mejorar el propio estado movía también a los esclavos como a cualesquiera seres humanos: el lujo de los amos y la posibilidad de la ganancia por medio del trabajo —explicaba— habían conducido a las ciudades a más de 80.000 esclavos y *la manumisión favorecida por la sabiduría de las leyes* había generado más de 130.000 libres de color[865]. «Con vivo interés vimos la gran copia de casas aisladas en el valle habitadas por manumisos —anota sobre el valle venezolano de Aragua—. Las leyes, las instituciones, las costumbres, son más favorables a la libertad de los negros en las colonias españolas que en las de otras naciones europeas»[866].

En la medida —escasa— en que pueden establecerse comparaciones, también en este caso cantan cifras: en 1790, en los trece Estados de la Unión norteamericana, había 4.331 cabezas de familia que eran negros libres. El lector puede escoger libremente el coeficiente por el que debe multiplicarlo a fin de aproximarse al número total de negros libres que había; en todo caso, quedará muy lejos de la América hispana, donde, habiendo menos esclavos y contando sólo el caso cubano, el número de libres aumentó en 33.190 (pasó de 22.740 a 55.930) entre 1768 y 1792, al tiempo en que el de los esclavos crecía en 12.456 (de 72.000 a 84.456). Y cien años después, en 1860, se calculaba que, en la futura Confederación del Sur —en los Estados Unidos—, había 9,1 millones de personas, de ellas 3,4 esclavos y sólo unas doscientas mil *free persons of color*[867], cuando en Cuba vivían 1,1 millones de almas, de ellas 367.368 esclavos y 207.735 libres de color[868]. Las diferencias de proporción son rotundas[869].

Claro está que hubo casos y casos. En Delaware, la influencia de los cuáqueros y otros grupos religiosos, amén del proceso independentista, indujo a muchos propietarios de esclavos a desprenderse de éstos

manumitiéndolos. En 1790, eran libres treinta de cada cien de los negros que había en ese Estado y, en 1810, lo eran setenta y seis, o sea, la mayoría[870]. Se trataba, no obstante, de una excepción, vinculada seguramente a la especial sensibilidad que mostraron algunos cuáqueros frente a la esclavitud.

En la Monarquía hispana, el recurso a la manumisión era sencillamente mayor, notablemente mayor, que en las otras Américas. Y seguiría siéndolo, a pesar de que, en esas fechas, el régimen de plantaciones y, con él, el recurso a la esclavitud entraban en su fase cenital. La relación entre negros esclavos y negros libres descendió en Cuba desde 3,16 en 1768 a 1,51 en 1792 y se mantuvo en 2 en 1810 y 1,87 en 1850[871].

Se puede comprobar de otra manera observando que, en la América anglosajona, los 427.000 esclavos negros introducidos a lo largo de toda su historia se habían convertido en cuatro millones en vísperas de la guerra de Secesión, en tanto que los 3,5 millones introducidos en el Brasil sólo habían dado lugar a cuatro millones en 1890 y los 4,7 millones de las islas del Caribe se habían reducido a dos millones en 1880[872]. De la Hispanoamérica continental, casi habían desaparecido los negros[873]. Aunque en ello influyó también el porcentaje que correspondió en cada caso a la inmigración esclava del XIX, el peso de la manumisión en cada uno de esos territorios resulta palmario.

Luego está aquello de conocerlos por sus obras. Si supusiéramos que el trato era diferente, tendría que serlo también la disposición para la protesta en cualquiera de las formas que abundaban en otros pagos (desde la mera insolencia o el suicidio a las fugas, la quema de cosechas, las revueltas o verdaderas sediciones). Pues bien, así es. En Jamaica, desde 1655 en que la isla empezó a ser de la jurisdicción de Su Majestad Británica y fue poblada en parte con esclavos hasta la supresión de la esclavitud en el siglo XIX, esas diversas formas de rechazo fueron tan frecuentes y recias, que los colonos blancos hubieron de mantenerse en continuo cuidado, si no en zozobra o franco miedo[874]; cosa que no ocurría en las Indias hispanas[875].

Las revueltas y sediciones no faltaron del mundo hispano. De todas formas, es poco lo que hubo, en términos comparativos. No se conoce en Indias ningún *palenque* o *mandil* de la envergadura, autonomía y duración (gran parte del siglo XVII) del *quilombo* brasileño de Palmares[876]. Y la ausencia de sediciones en la historia de Cuba hasta

1791 —fecha de la revolución de Haití— ha parecido imposible a los historiadores que han partido del supuesto de que era una diferencia excesivamente notable en relación con los territorios de otras jurisdicciones. Con un punto de ingenuidad —que no hace desmerecer su obra notable—, Fernando Ortiz constata la falta de noticias de rebeliones de esclavos cubanos anteriores al siglo XIX pero no acepta que es que apenas las hubiera:

> «Indudablemente —escribe— hasta principios del siglo XIX debieron ocurrir en los campos de Cuba insurrecciones de negros que culminarían con la muerte de los rebeldes o con el mantenimiento durante más o menos tiempo de palenques recónditos; pero tales acontecimientos no nos han sido transmitidos. La dificultad de las comunicaciones y la relativamente escasa trascendencia que para aquellos tiempos de aventuras tenía el hecho de sublevarse algunos negros, aparte del interés en ocultarlas para impedir el ejemplo y la imitación, estorbaron su consignación en las crónicas»[877].

En realidad, el historiador avezado en la consulta de esas crónicas y, sobre todo, de la ingente documentación administrativa y política que se conserva en los archivos americanos y en los Generales de Indias y Simancas y en el Histórico Nacional de Madrid sabe que la menor incidencia de esa naturaleza era invariablemente consignada y advertida y solía dar lugar a un expediente judicial y a una sentencia con documentación abundantísima.

Hubo, a pesar de todo, revueltas anteriores a la de Haití de 1791. Recuérdese el alzamiento de los esclavos de algunos ingenios del sudoeste de La Habana en el primer tercio del siglo XVIII, aprovechando que el almirante inglés Hossier amenazaba la ciudad, o el de los esclavos de las minas de Santiago el 24 de julio de 1731, cuando protestaron contra los atropellos e infamias de que eran víctimas y se declararon libres[878].

Pero fueron sucesos de poca monta, comparados con los de otros territorios. Y es significativo que, además, la gente de la época lo supiera. Torrentegui y Arango —respectivamente síndico procurador general del Común de La Habana y oidor honorario de la Audiencia además de síndico del Real Consulado— insistían en ello incluso después de la revolución haitiana de 1791, en 1796:

«Sabemos que aquí [en Cuba] nunca hubo verdadera sedición de parte de los esclavos: que su número es menor que el de los hombres libres: que [...] no deben darnos cuidado los que actualmente andan huidos: que nuestra Religión Santa ha debilitado antes, y debilitará siempre, el grito de los sediciosos: y que la grande distancia que hay de unas haciendas a otras, dificultará por ahora las sublevaciones campestres»[879].

Con la revolución haitiana de 1791, cambiaron las cosas[880]. El ejemplo no sólo de una sedición de la envergadura numérica de la que tuvo lugar en Haití, sino su contenido ideológico —liberal igualitarista—, más el alzamiento jamaicano de 1794, hicieron que se temiera que cundiese el ejemplo y, en adelante, los capitanes generales de Cuba se preocuparon de impedir a toda costa el contagio. Una de las medidas principales consistió en impedir la penetración de esclavos y negros libres procedentes de otras colonias. Por bando publicado en La Habana el 25 de febrero de 1796, se prohibió expresamente que se introdujeran esclavos que hubiesen vivido en colonias extranjeras. Y lo mismo por circular de 9 de julio de 1829, y de nuevo en 6 de agosto de 1831 y 28 de julio de 1832. Luego, por real orden de 12 de marzo de 1837, se recomendó que, por ningún pretexto, se introdujeran negros libres en la isla. El general Ezpeleta añadió además, en 12 de junio de 1838, que el capitán o el consignatario del buque que arribase a un puerto cubano y en el que se encontrase un libre de color —negro o mulato— tendría que depositar una fianza de mil pesos para asegurar que el citado no desembarcaría; si no había fianza, se pondría al libre en arresto hasta que partiese el buque[881].

De hecho, desde 1800 no faltaron las sediciones.

Pero tampoco se dio desde entonces nada semejante a las sublevaciones brasileñas del siglo XIX, como la enorme de San Salvador de Bahía de 1835, en la que, además, se puso de relieve la complejidad étnica y cultural del propio grupo esclavo. La jurisdicción bahiana había entrado en un período de contracción económica; el auge de la industria azucarera, ayudado por la revolución haitiana de 1791, había terminado hacia 1820 y había dado paso a una situación de penuria que afectó gravemente a la población esclava. No sólo a ella, desde luego. En los años veinte y treinta del siglo XIX, en todos los sectores sociales depauperados, se dejó ver una inquietud notable, traducida en manifestaciones

antiportuguesas, revueltas militares, motines callejeros, pronunciamientos violentos de carácter político —sobre todo de liberales y de federalistas— y, también, rebeliones de esclavos.

No fueron estas últimas las menos importantes (se contaron veintiuna entre 1807 y 1830, sólo en Bahía); no en balde los esclavos constituían la mayor parte de la sociedad. Pero se trataba de un grupo humano permanentemente alimentado por la inmigración forzada de África. Y, entre los propios esclavos —entre criollos y bozales—, se había ido abriendo un abismo. (Que también apuntaba en Lima a comienzos del siglo XIX: eran dos idiosincrasias distintas, venía a decir el viajero británico W. B. Stevenson, que vivió veinte años en la América andina en aquellos años; los negros criollos solían ser más robustos y virtuosos que los bozales pero tenían más vicios; eran más propensos a la venganza y se cuidaban menos de las consecuencias. Y no solían aliarse aquéllos con éstos[882]).

Uno de los aspectos principales de esa notoria fosa que se abrió entre los negros de Bahía fue el religioso, que conllevó la introducción del islamismo y de creencias animistas. Un islam, por cierto, proselitista, que tropezó con el catolicismo dominante y generó con ello un nuevo motivo de desacuerdo y, al cabo, en 1835, de insurrección. Quienes se rebelaron en 1835 fueron las etnias africanas —negras bozales— de nagôs, hausas y tapas, todos ellos musulmanes —*malês*— y su intención, nada menos que la matanza de todos los criollos, incluidos los esclavos nacidos en Brasil[883]. No era un caso único: en otras partes del territorio brasileño se percibía la misma enemistad entre bozales y criollos esclavos[884].

Incluso aquellos que negaban que, en la Monarquía hispana, se trataba mejor a los esclavos, no salvaban con facilidad los obstáculos que les proponía su propia dialéctica. «Por lo general se cree que los españoles son más humanos que otras naciones en el trato dado a los esclavos —dice el viajero francés François Depons después de haber estado en Venezuela entre 1801 y 1804—. Esta opinión, exacta por algunas razones, deja de serlo por muchas otras». «Los españoles tratan a sus esclavos con más familiaridad» pero son sus inquisidores en materia religiosa y moral. «Los esclavos españoles no le deben al amo sino una provisión de oraciones. El sustentarlos y vestirlos casi no forma parte de las obligaciones de este último, y las disposiciones legales, que parecen ser

todas favorables a la libertad, pasan por alto este importante artículo» (cosa esta última falsa, a juzgar por lo que hemos visto del contenido de las leyes). «Robos, agotamiento, mortalidad, fácil es comprenderlo, han de ser las consecuencias necesarias de semejante régimen». «La subsistencia de los dedicados al servicio doméstico no está más asegurada que la de los agricultores; la ración que se les da para todo el día, es apenas suficiente para el almuerzo. La intriga, la rapiña, el libertinaje deben suplir el resto. Los únicos vestidos que reciben son llamados *de librea,* porque no los llevan sino cuando van acompañando a sus amos. Tan pronto como vuelven a la casa, quedan completamente desnudos o cubiertos de andrajos indignos de llamarse vestidos. Por el contrario, tanto los agricultores como los sirvientes, en las colonias francesas, se visten de nuevo por lo menos una vez al año».

«Cuando se halla enfermo el esclavo español, queda abandonado a su propia naturaleza. No hay hacienda que tenga su médico y muchas veces no lo hay en todo el pueblo». Y «debo decir que los esclavos de las ciudades no están mejor atendidos. Rara vez se llama al médico antes de que el interés se alarme al ver en peligro la propiedad. Amos he visto que han obligado a sus esclavos a pagar sus medicamentos cuando les han supuesto algún escaso peculio o cuando han sido dueños de alguna industria, y tal conducta, me han asegurado, puede considerarse como regla general; sin embargo, no he tenido valor de comprobar esta aserción. El amor propio humillado, la vergüenza de ser tan religiosos en medio de tanta inhumanidad, levantarán, sin duda, el reclamo de una infinidad de excepciones; estoy dispuesto a convenir en todas ellas, con tal sea a título de excepciones».

Pero hay una evidencia que no se atreve a negar, sino que afirma noblemente:

> «A cambio de estos poco leales tratamientos, las leyes proporcionan a los esclavos españoles, para aliviarles el rigor de la suerte, medios enteramente desconocidos en las colonias de otras naciones. [...] pueden librarse del dominio de quien abuse del derecho de propiedad. La ley pauta, sin embargo, que debe expresar los motivos; pero la jurisprudencia da por válidos hasta los más leves. Cualquiera alegación, cierta o falsa, basta para obligar al amo a vender al esclavo que no quiere servirle más. No le es posible exigir por él

un precio arbitrario. No puede venderlo sino por lo que le costó, y el precio no ha de pasar de trescientos pesos fuertes, sean cuales fueren los méritos del esclavo. [...] El juez ordena una estimación para fijar el precio efectivo del esclavo, cuando ha disminuido a causa de enfermedades.

»Cualquier esclavo puede comprar la libertad, devolviéndole su valor al amo, o entregándole trescientos pesos fuertes, en caso de haber sido comprado por más. [...] Ni la ley ni el fisco intervienen en este acto, que en todas las naciones está sujeto a formas más auténticas y a gastos mucho mayores.

»El amo no puede, sin incurrir en pena de reprensión, infligir al esclavo castigos que ocasionen efusión de sangre grande o pequeña.

»Finalmente, para mantener los derechos del esclavo y sustraerlo a las violencias del amo, hay, al lado de cada gobernador, un procurador de pobres, quien atiende a todas las diligencias necesarias para hacer justicia a los esclavos que la reclaman. Esta institución basta como prueba de la previsión y sabiduría del legislador.

»[...] la mayor parte de los Gobiernos, lejos de favorecer la manumisión, la gravan con tasas y formalidades que la hacen difícil, costosa y escasa. Sólo entre los españoles todo concurre a multiplicarla: la religión, por su parte, la coloca entre las obras más gratas a los ojos de Dios»[885].

«Los negros, negras, mulatos y mulatas libres, a igual que los indios, están sometidos a capitación, pero la cédula donde esto queda establecido nunca ha sido efectiva en la Capitanía General de Caracas [...]. Por otra cédula se le[s] prohíbe a las pardas llevar seda, oro, mantas o perlas. Pero este reglamento ha caído en desuso, y hoy, el lujo en sus trajes depende sólo de los recursos pecuniarios»[886].

Pero vuelve a la carga: «en las leyes relativas a la manumisión, el Gobierno no ha tenido en cuenta sino el orden, la tranquilidad pública y la estabilidad de sus posesiones»[887].

Y termina, por tanto, como empieza: «Generalmente se cree que en las colonias españolas las leyes son más favorables a la gente de color. Semejante opinión, fundada sólo en conjeturas, se ha esparcido a causa

del supuesto espíritu religioso que preside todas las acciones de los españoles. Este criterio jamás ha sido justo, y hoy lo es menos que nunca»[888]. «La unión entre pardos libres y blancos, aunque la ley no la haya prohibido sino muy recientemente, no es mejor vista aquí que en otras partes»; «son muy poco comunes los matrimonios entre las principales familias españolas y la gente de color. En cambio, abundaban mucho en la clase baja de los blancos, hasta que, en 1785, una real cédula exigió expresamente, para la validez de tales uniones, el consentimiento de los padres [...] y que la diferencia de color sea suficiente causa para impedir el matrimonio, conforme a la pragmática de 1776, la cual prohíbe el matrimonio entre blancos y pardos. El prejuicio recuperó, gracias a esta disposición, todo el dominio perdido con el tiempo»[889].

Acaso no andaba lejos de la realidad Depons, en la descripción que hacía de la esclavitud en la Venezuela de principios del siglo XIX. En cuanto a que el claroscuro que trazaba fuera peor o mejor que el de otras latitudes, depende desde luego de lo que cada cual —empezando por los esclavos— considerasen preferible. Es posible —¿por qué no?— que, para muchos siervos, fuera más importante vestir bien y ser alimentado y curado debidamente, a costa del amo, que tener acceso a la justicia y mayor posibilidad de ser manumitido, cosa esta última que solía exigir una cantidad de dinero importante y que además arrojaba a la gente a la dura tarea de procurarse lo necesario para sobrevivir.

El caso de los esclavos fugitivos en Santo Domingo y Florida y el código de Luisiana

Pero la verdad es que la respuesta a esta hipótesis, la daban ya, desde hacía más de cien años, los esclavos de la propia América francesa, de Haití concretamente, cuando huían a la parte española de la isla. En efecto, las fugas de esclavos de la parte francesa a la española fueron muy numerosas durante todo el tiempo —casi dos siglos— que duró la presencia de la jurisdicción del Rey Católico y la del *Très Chrétien* (al que aquél había cedido aquella parte de la isla en 1697, harto de soportar a sus piratas[890]) y, sin embargo, apenas hubo esclavos que pasaran de la española a la francesa. La razón la daban ellos mismos: en aquélla, los trataban mejor[891]. Dio testimonio de ello, a finales

del siglo XVIII —claro es que antes de la revolución haitiana de 1791—, el francés Moreau de Saint-Mery: los esclavos franceses huían del trabajo excesivo, *sabiendo* además *que los colonos españoles los acogían y los trataban bien*. Había ciertamente esclavos de la parte española que pasaban a la francesa; pero *se trataba de un fenómeno,* según él, *que mostraba más bien una extrema curiosidad,* si es que no se debía a la necesidad de huir por algún delito[892].

Los gobernantes de las dos partes de la isla habían acordado en 1697 devolverse mutuamente los fugitivos. Pero los españoles casi nunca lo hacían, y eso a pesar de que cobraban por ello una cantidad de dinero (25 *piastres*). Felipe V había intentado acabar con esa conducta por cédula de 20 de octubre de 1714. Pero sus súbditos dominicanos se habían limitado a simular que la cumplían. El rey —francés de sangre y nacimiento y español de corona— había insistido por una nueva cédula de 13 de agosto de 1722 y, en este caso, consiguió que el presidente de la Audiencia entrara en razón: fueron arrestados ciento veintiocho negros (lo cual nos da medida cuantitativa del flujo de que hablamos) y se hizo saber así a las autoridades de la parte francesa, que enviaron un barco para recogerlos. Pero, en el momento en que eran conducidos al buque, la gente —*les espagnols,* dice Moreau de Saint-Mery— se amotinó, aduciendo que los negros eran libres, y dieron armas a éstos para que se defendieran y huyesen, como en efecto sucedió[893].

No tenía remedio desde el momento en que el trato era desigual. En 1795, en virtud de la paz de Basilea, la parte española de la isla pasó a poder francés y, con ello, se le aplicó también la constitución francesa vigente, que era la de 1793, en la que había sido abolida la esclavitud. Y las autoridades francesas se dieron cuenta de los trastornos que esto podía suponer (quedarían en libertad, de un solo golpe, todos los esclavos de la isla, incluidos los de la parte hispana) y eso malquistaría con los nuevos gobernantes a los españoles que la habitaban. Así que, en las instrucciones que dieron al primer gobernador francés de la isla, insistieron en que emplease precisamente la constitución como argumento disuasorio:

> «[...] si el acta constitucional, por ejemplo, aniquila el derecho horrible de esclavitud de un hombre sobre otro hombre, dotado igualmente de un alma racional, es claro que este artículo no puede

mirarse como una infracción del derecho de propiedad colonial sino por gentes llenas de preocupaciones o ciegas por un vil interés, y esta objeción debe aún tener menos fuerza entre los españoles, los cuales sobre tener menos esclavos que las demás naciones europeas establecidas en América, los han tratado siempre con una humanidad capaz de granjearlos por amigos»[894].

Ya se ve que había franceses que no opinaban como Depons.

Se ha dicho alguna vez que la mayor frecuencia de las manumisiones en el mundo hispano obedecía a una convicción más profunda de que el estado natural de cualquier persona es la libertad, como se ha sugerido alguna vez[895]. Que el argumento se aducía es indudable:

«siendo tan de D*erec*ho Natural la libertad de las gentes —se lee en el pedimento de María Magdalena Bazán, aquella que requería la manumisión que le había ofrecido su dueño si mantenía relaciones sexuales con él—, me presisó este D*erec*ho Natural a consentir a la pretensa de d*ic*ho mi amo fiada y asegurada de q*u*e cumpliría lo q*u*e me tenía prometido»[896].

Pero hay un indicio interesante de que esto podía ser, en algunos casos, algo más que una teoría: en el siglo XVIII, también era frecuente que, de las colonias anglosajonas de Georgia y Carolina, los esclavos huyeran a la Florida española. Esto no tenía el mismo valor que en Santo Domingo porque, procediendo de tierra protestante como eran Carolina y Georgia, los esclavos huidos eran manumitidos. Así que es lógico que se fugaran. En realidad, la manumisión no siempre se concedía con la facilidad que haría creer la ley. Ya hemos visto que, de hecho, varios reyes de España tuvieron que reiterar la orden de que se hiciera así. Y conocemos algún caso que lo ilustra[897]: uno de esos esclavos fugitivos, procedente de Carolina, debió de bautizarse en la Florida y adoptó el nombre de Francisco Menéndez. Pero lo único que al principio logró fue que lo nombraran capitán de la Milicia esclava de la ciudad de San Agustín en 1726. Tuvo que pedir la manumisión a las autoridades insistentemente, una y otra vez, hasta que la consiguió. Y, cuando lo hizo —y la logró para él y sus semejantes, otros esclavos fugitivos—, en 1738, por decisión del gobernador don Manuel Montiano,

fue a cambio de obligarse a vivir en una nueva población, que se llamaría Gracia Real de Santa Teresa de Mose y serviría de vanguardia de la defensa de San Agustín. Menéndez y los suyos ya habían hecho méritos como valientes defensores del territorio floridano —en sus palabras: *de la gran Corona de España y la Santa Fe*— y, además, la decisión podía servir como ejemplo para otros esclavos de las colonias británicas.

La realidad es que este uso de manumitir a los esclavos a cambio de emplazarlos en tierras de frontera fue relativamente común[898]. Pero, por su propia naturaleza, era quebradizo. Gracia Real de Santa Teresa de Mose fue destruida y Menéndez y los libertos que la habían habitado pasaron a residir como hombres libres en San Agustín en 1740 y aquí permanecieron hasta 1752, en que fueron forzados a reconstruir y poblar nuevamente el lugar destruido.

En verdad, al declararlos libres en 1738, Montiano no había hecho sino aplicar el edicto de Carlos II, de 1693, ratificado por otro de 1733, en virtud del cual se ordenaba que los esclavos fugitivos de jurisdicción enemiga fueran manumitidos para que cundiera el ejemplo. Pero, si desde 1740 los dejó vivir además en San Agustín libremente, es porque era consciente de que los negros en cuestión querían ser como los demás hombres libres. Porque al gobernador que optó por obligarlos a retornar en 1752 —don Fulgencio García de Solís— se le amotinaron justamente por defender su libertad.

El caso es que en 1741, Menéndez había sido apresado por corsarios británicos, llevado a las Bahamas y procesado ante un tribunal que tenía que decidir si debía permanecer como hombre libre o volver a la esclavitud como propiedad de su aprehensor, un capitán de barco que argüía en este último sentido. Y esta ocasión produjo un elemento de comparación muy poco frecuente en la historia: un mismo individuo había sido objeto de valoración en la parte española, según acabamos de ver, y lo era ahora en la británica, de manera que se juntaron en su vida dos series de argumentos para justificar la situación que le correspondía. Pues bien, en la parte española se había abierto paso el más franco realismo, benéfico en un caso —el del gobernador Montiano— y maléfico en otro —el del gobernador García de Solís, que no quiso relevarlo a él ni a los suyos de la obligación de habitar Gracia Real—, en tanto que, en la parte británica, se había impuesto un criterio maximalista, dogmático,

de fundamento bíblico: los negros —adujo expresamente el capitán de navío que se consideraba dueño de Francisco— habían de ser esclavos; *habían mamado la esclavitud y la crueldad desde la infancia;* Menéndez *procedía de la descendencia de Caín, maldita desde la creación del mundo, y era impúdico que se atreviera a alegar ante el tribunal que era libre; la esclavitud y toda la crueldad inventada por el hombre eran poco para semejante salvaje*. Eso dijo[899].

Este argumento —referido a Cam en vez de a Caín— lo hemos visto también en Alonso de Sandoval, pero como testimonio de que existía y no para condenar de esa manera a los negros. Y no lo hemos hallado como argumento en proceso judicial alguno.

En la Norteamérica anglosajona, por el contrario, se repite en fechas tan tardías como la de 1853, cuando el juez georgiano Joseph Henry Lumpkin argüía contra la vinculación entre *manumission* y *citizenship:*

> «*the social and civil degradation, resulting from the taint of blood, adheres to the descendants of Ham in this country, like the poisoned tunic of Nessus [...] nothing but an Act of the Assembly can purify, by the salt of its grace, the bitter fountain —the 'darkling sea'*»[900].

No era, por otra parte, un caso excepcional en el mundo británico; la cultura angloamericana era profundamente *anti-black* y se aducían para ello, principalmente, razónes bíblicas[901]. En la española —tal vez por su menor familiaridad con el Antiguo Testamento— no ocurría así.

Además, argumentos aparte, la propia historia de Florida iba a arrojar otro elemento de comparación: en 1763, Carlos III hubo de ceder aquel territorio a Su Majestad Británica, y los libertos y en general la gente *de color* notaron de inmediato el cambio de actitudes raciales entre los antiguos y los nuevos señores. Los británicos no estaban acostumbrados a contar con una población libre de esa naturaleza, tan numerosa como la que hallaron en la Florida. Y, de facto, no pocos *free blacks* optaron por emigrar[902], en tanto que los que se quedaron, unidos a los muchos cimarrones que andaban por territorios inhóspitos, se convirtieron en un sector social intermedio que suavizaba de hecho las tensiones sociales que se percibían en los Estados esclavistas del Sur norteamericano[903].

Y un elemento de comparación semejante —ahora con la América francesa— nos lo da la Luisiana. En 1763, cuando el territorio de soberanía del Cristianísimo fue incorporado a España por cesión de Luis XV a Carlos III, regía un código negro —francés, lógicamente— de 1724, que contemplaba la situación jurídica de los esclavos de manera distinta a la española. No reconocía derecho alguno a su favor, sino que se limitaba a detallar la manera de tenerlos sujetos y, especialmente, de evitar que hubiera cimarrones. Expresamente, se declaraba que *los esclavos eran reputados muebles* (art. 40); que *nada podían poseer que no fuera de sus amos* (art. 22); que los súbditos blancos no podían contraer matrimonio con contraparte negra, ni podía eclesiástico alguno celebrar ese matrimonio (art. 6), y eso por razones raciales, puesto que en el artículo 10 sí se admitía la posibilidad de que hubiera matrimonios entre esclavos y libres; que no podía nadie, blanco ni negro, unirse en concubinato con esclavo o esclava, pena de perder el esclavo o esclava y los hijos que hubiere con ésta, todos los cuales pasarían a propiedad del hospital del lugar, *sin conseguir jamás la libertad* (art. 6 también); que ningún cura podía casar a una esclava sin constancia de la voluntad de su amo (art. 8); que ningún amo podía conceder la libertad a un esclavo sin permiso formalmente decretado por el Consejo Superior del territorio (art. 50); que al fugitivo por más de un mes se le cortarían las orejas y se le pondría la marca de una flor de lis con hierro candente y, si reincidía, se le amputaría un brazo y se le volvería a marcar y, la tercera vez, se le ajusticiaría (art. 32). Apenas había otra norma positiva —que mejorase la legislación española— que la de ordenar la manumisión inmediata de los esclavos que hubieran sido nominados tutores de los hijos de los amos (art. 51) y la —muy importante— de prohibir que se azotara a los esclavos con otra cosa que varas o cuerdas (art. 38[904]).

Estamos en lo de siempre: en si se cumplían o no estas disposiciones. Pero al menos sabemos que, tras la incorporación de la Luisiana a la Corona española y hasta 1803 en que fue separada de ella, los gobernadores españoles se esforzaron en sustituirla por el ordenamiento español y fue numantina la resistencia de los colonos de origen francés, los principales de los cuales lo rechazaban precisamente porque implicaba una situación más benévola para los siervos[905].

Por otra parte, no hace falta decir que las condiciones de los esclavos variaban de manera notable en el propio seno del imperio británico. En las Bahamas, las condiciones en que vivían los esclavos a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX se acercaban bastante más a las de la América hispana: muchos se dedicaban a trabajar por su cuenta, ganando un salario, a cambio de pagar regularmente una suma convenida a sus amos; incluso en las plantaciones, se les dejaba con frecuencia a su aire, sin la supervisión siquiera de un mayordomo, de manera que gozaban de mucho tiempo libre, que les permitía ocuparse en su propio provecho[906]. En puridad, no faltaba en el Sur de los Estados Unidos ese mismo tipo de usos[907].

Y no era la excepción de un archipiélago oceánico. En el *low country* de Carolina del Sur, llegó a darse el caso, en pleno siglo XVIII, de que un amo tuviera que pagar a su propio esclavo para que permaneciera a su servicio un domingo[908]: otra excepción, sin duda, que, sin embargo, revelaba una consideración más que notable hacia los esclavos, vinculada —es cierto— al deseo de que cumplieran con la iglesia —en este caso, protestante— y, quizá, al afán de no malquistarse con el propio clero, al que no solía dejar que permaneciese en las parroquias más de un año, precisamente para evitar que se convirtieran en protectores eficaces de los esclavos.

CONCLUSIÓN: EL TUERTO ES REY

La reorientación del siglo XVIII (y la brutalidad de Montesquieu)

En suma, en el país de los ciegos, el tuerto es rey y puede que, en este caso, el mundo hispano fuera el tuerto. Pero ¿vale la pena subrayar tal honor? Este historiador, si añorase, lamentaría que no se impusieran en las Indias hispanas el pensamiento de aquellos capuchinos —fray Francisco José de Jaca y fray Epifanio de Moirans—, que era el verdaderamente cabal.

Pero tampoco pecha con la solución que otros dieron. Cuando Moirans y Jaca hablaban y clamaban, apenas balbuceaba alguna protesta entre algunos pastores calvinistas holandeses contra la trata, y entre los anglicanos, puritanos, moravianos y cuáqueros de Inglaterra y de Norteamérica contra el abandono en que se les dejaba a los esclavos, a quienes ni siquiera se procuraba evangelizar. Los primeros textos que se conocen, de esas diversas procedencias, sin excepción apenas, datan de la segunda mitad del siglo XVII y se refieren sólo a lo dicho; no condenan la institución de la esclavitud en sí y, la mayoría de ellos, ni siquiera la trata, sino tan sólo los abusos y el hecho de que no se les educara ni se les enseñara a lo menos la fe cristiana. Y, cuando comenzaron a arremeter contra la esclavitud en sí (así el cuáquero inglés George Fox en una prédica desarrollada en Barbados en 1671, su compañero el cuáquero irlandés William Edmundson en 1676, los seguidores del apóstata George Keith en Filadelfia hacia 1692, el puritano bostoniano —*chief justice*— Samuel Sewall en *The selling of Joseph,* 1700…,

y pocos más), predicaron en el desierto. Entre los propios cuáqueros, esas posturas siguieron siendo marginales hasta el entorno de 1776 y, en algunos estados de la Unión, incluso entrado el siglo XIX.

En ninguna de las confesiones mencionadas, por otra parte, se elaboró una teología moral semejante a la que hemos visto en el mundo ibérico; los defensores protestantes de los esclavos se limitaron a recordar —no era poco— que todos somos hermanos en Cristo, que nos redimió a todos, también a los negros, a quienes, por lo tanto, había que cristianar, tratar bien y —según dijeron unos pocos entre los mencionados— manumitirlos. De hecho, entre los calvinistas holandeses predominó más bien aquella idea bíblica de que era un castigo impuesto a los descendientes del hijo de Noé que se había reído de su padre borracho y desnudo, y que, en todo caso, se les hacía un bien sacándolos de África y civilizándolos, incluso con el conocimiento del cristianismo (tal como hemos visto argüían no pocos católicos). Los abusos de todo tipo de los marineros holandeses que llevaban a cabo el tráfico dio lugar a recriminaciones por parte de algunos pastores calvinistas, sobre todo a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Pero los propios directivos de la Compañía holandesa de la India Occidental se apresuraron a pedirles que insistieran en sus exhortaciones pero que fueran tolerantes, por las dificultades que conllevaba la vida de los europeos en África. En suma, los calvinistas holandeses que hablaron contra la esclavitud fueron muy pocos antes de 1776-1789, en que el abolicionismo británico se abrió paso, y la abolición de la trata no tuvo lugar en los Países Bajos hasta 1818.

Es revelador que, en dos de las más enconadas protestas a que dio lugar el escaso abolicionismo de algunos pioneros protestantes de origen británico, los defensores de la esclavitud adujeran que los que predicaban contra ella eran en realidad jesuitas, o sea, religiosos católicos disfrazados. Así ocurrió en Barbados hacia 1675, cuando el cuáquero William Edmundson tuvo el atrevimiento de organizar reuniones de esclavos para predicarles la fe: lo acusaron de ser un jesuita irlandés y se prohibió formalmente reunir esclavos bajo ningún concepto. Y, en 1788, corrieron por Londres y causaron un buen revuelo algunos miles de ejemplares de unas *Scriptural researches on the licitness of the slave trade,* firmadas por un «Reverendo Raymond Harris», que resultó ser el jesuita español —expulsado con los demás de la

Monarquía Católica en 1767— Raimundo Hormaza, que vivía de educar gente bien en Liverpool[909].

Para entonces, Montesquieu ya había dedicado el libro XV *De l'esprit des lois* (1748) a la esclavitud. Y sus criterios no sólo eran durísimos, sino que inauguraban el racismo moderno. Al tiempo en que consideraba la esclavitud como algo contrario al derecho natural —abundando, por tanto, en lo que habían abundado todos los teólogos y juristas de los dos siglos anteriores de quienes hemos hablado, sin innovar nada en ello[910]—, manifestaba una actitud de tolerancia hacia la servidumbre[911], y no ya de tolerancia sino de verdadero racismo cuando se refería a los negros, sobre lo chato de cuyas narices ironizaba. No era posible que Dios, siendo tan sabio —llegaba a argüir—, hubiera dotado de alma —y sobre todo de alma buena— a unos cuerpos de aquel color. En último caso, no terminaba de estar seguro de que fueran seres humanos[912].

Asombrosamente, no pocos historiadores —que quizá obviaron una lectura atenta de *De l'esprit des lois*— repetirían, hasta hoy mismo, que Montesquieu fue pionero en la lucha contra la esclavitud de los negros[913].

Más cerca estaba de ello, por esos mismos días, el jesuita José Gumilla, cuya obra sobre las tierras del Orinoco no se publicaría, sin embargo, hasta 1781, aunque la hubiera escrito en el segundo cuarto del siglo XVIII. El jesuita rechazaba explícitamente —como ya habían hecho los capuchinos Jaca y Moiráns— la tesis de que los negros descendían de Can y Canaán, por la sencilla razón de que también procedían de ellos otros pueblos y no habían salido negros, y exhortaba a un sano escepticismo en cuestión de colores, «sin calificarles ni darles entre sí preferencia; porque ésta será siempre incierta, hija de la voluntad, y no de la razón».

> «Los hombres blancos han dado muestras de [...] inclinación y amor al color negro: y hoy en día, en Cartagena de Indias, en Mompox y en otras partes se hallan españoles honrados, casados (por su elección libre) con negras, muy contentos y concordes con sus mujeres: y al contrario, vi en la Guayana una mulata blanca, casada con un negro atezado; y en los Llanos de Santiago de las Atalayas una mestiza blanca casada con otro negro: éste la desechó muchas veces, diciéndola que reparase bien en su denegrido rostro,

que tal vez sería origen de sus disgustos: la respuesta de la mestiza fue irse a su casa, y untarse con el zumo de *jagua,* tinta tan tenaz, cual ninguna otra; y puesta a vista del negro, le dijo: *Ya estamos iguales, ni tienes escusas para no quererme:* casáronse, y Dios les ha dado muy larga descendencia»[914].

Ahora bien, la influencia francesa había entrado en la órbita hispana de la mano de los Borbones, y la obra de Montesquieu no tardó en llamar la atención de los ministros de Carlos III, cierto que no sólo por lo que concernía a la esclavitud. Pero también por esto. Así se entiende mejor que alguno de ellos —Esquilache— se apresurara a convencer al rey de España de las ventajas de introducir más esclavos en Cuba, como en efecto procuró desde 1765[915], y que, con el tiempo, en 1777, otros llegasen a convencer al mismo monarca para que firmase un tratado con el rey portugués en virtud del cual reconocía el dominio de éste sobre amplias extensiones del Brasil a cambio de que el Fidelísimo cediera al Rey Católico las islas de Fernando Poo y Annobón, desde las que se pretendía intervenir directamente en la provechosa compra de esclavos en el continente guineano. Felizmente, la naturaleza hizo la justicia que no había hecho el monarca y la insalubridad de aquellas islas las hizo inhabitables e imposibilitó lo que se intentaba[916].

Puede que no fuera simple ignorancia, sino un tópico repetido en la Venezuela de principios del siglo XIX que él conoció, lo que escribió el viajero francés François Depons al respecto:

«Los españoles nunca han ejercido directamente la trata, ni han pensado en establecer agencias en las costas de África. Les parece que semejante comercio está absolutamente reñido con los principios religiosos, pero, por una sutil tolerancia de conciencia, encuentran muy natural comprar los negros que les llevan»[917].

De hecho, Cuba se llenó poco a poco de esclavos.

Para entonces, los argumentos habían cambiado. Ya hemos visto lo que decía Montesquieu en 1748. Pues bien, siete años más tarde, el caballero de Jaucourt tuvo la generosidad de tapar sus vergüenzas[918]: en el artículo *Esclavage* de la *Encyclopedie* de Diderot y d'Alembert, mencionaba al autor *Del espíritu de las leyes* como si lo glosara, siendo así

que guardaba silencio sobre todo lo que decía aquél de los negros en términos brutalmente racistas. Jaucourt dedicaba, como aquél, una primera parte de su razonamiento a la historia de la esclavitud, no sin decir, para empezar, lo mismo que decía Aristóteles y habían repetido los teólogos de los dos siglos anteriores: que los hombres nacían libres. Habían sido la ley del más fuerte, *le droit de guerre injurieux à la nature,* entre otras cosas semejantes, los que habían introducido la esclavitud, vergonzosamente (*«à la honte de l'humanité»*): una realidad que era contraria al derecho natural y al derecho civil (de manera —se deducía— que no podía justificarse por derecho de gentes, contra lo que afirmaban —aquí sí había un neto contraste— los teólogos de los siglos XVI-XVII).

La esclavitud era contraria al derecho natural —argüía Jaucourt— porque la libertad estaba íntimamente unida al hecho de ser hombre: *«Cette liberté [...] est unie si étroitement avec la conservation de l'homme, qu'elle n'en peut être séparée que par ce qui détruit en même temps sa conservation &sa vie».* Era, por tanto, inalienable; no se podía renunciar a ella, ni siquiera por propia voluntad. *«Non-seulement on ne peut avoir le droit de propriété proprement dit sur les personnes; mais le plus il répugne à la raison, qu'un homme qui n'a point de pouvoir sur sa vie, puisse donner à un autre, no de son propre consentement, ni par aucune convention, le droit qu'il n'a pas lui-même».*

Pero también era contraria la esclavitud al derecho civil, porque la ley civil, que había permitido a los hombres repartir los bienes, no podía incluir en éstos —lo que se repartía— a algunos de los propios hombres que debían hacer ese reparto.

No cabía, por ello, hablar de derecho de gentes, ni de derecho de guerra, ni de nacimiento, ni de compra. Ni mucho menos justificarlo en la evangelización de los esclavos: *«C'est donc aller directement contre le droit des gens &contre la nature, que de croire que la religion chrétienne donne à ceux qui la professent un droit de réduire en servitude ceux qui ne le professent pas, pour travailler plus aisément a sa propagation. Ce fut pourtant cette manière de penser qui encouragea les destructeurs de l'Amérique dans leurs crimes»:* brindis, sin duda, a los españoles, cuyos teólogos, sin embargo, pensaban todo lo contrario, según vimos.

Luego vendrían el breve artículo *Traite des negres* de la misma *Encyclopedie* (ya en 1765[919]), los de Du Pont de Nemours en 1768 en el

periódico fisiócrata *Éphémérides du citoyen* —donde se planteaba el asunto en términos principalmente económicos—, en fin la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes,* de Guillaume Raynal en 1770, incluso el opúsculo *Reflexions sur l'esclavage des nègres,* atribuido al marqués de Condorcet, en 1781 (al que añadiría el propio marqués la *Lettre aux bailliages* con la que intentó sensibilizar a los integrantes de los Estados generales de 1789 para que abordaran la emancipación de los esclavos): todo ello contra la esclavitud. En el mismo año 1789, se aprobaba en los Estados generales de Holanda una regulación sobre la trata con la que se intentó promocionar aún más el tráfico pero también lograr un trato mejor[920]. En 1791, comenzaría en el Parlamento de Londres la cruzada de Wilberforce en pro de la abolición, primero de la trata y después de la esclavitud en sí misma.

La verdad es que este primer corpus abolicionista quedaba muy lejos de la envergadura y el rigor intelectual, filosófico y antropológico, del corpus teológico y jurídico de los siglos XVI-XVII cuyos planteamientos hemos examinado, siquiera sea de forma resumida. Con la excepción del artículo *Esclavage* de Jaucourt, en las publicaciones que acabo de mencionar el rigor del razonamiento brillaba por su ausencia; lo propiamente antropológico era pobre y escaso, por no decir nulo. Raynal, el mejor de los mencionados —siempre con la salvedad de Jaucourt—, no pasaba de glosar las brutalidades que, de facto, padecían injustamente los negros —cosa que ya habían repetido hasta la saciedad aquellos teólogos y juristas—, sin añadir un solo argumento estrictamente doctrinal en contra o a favor de la existencia de la esclavitud en sí misma[921]. Y las *Reflexions sur l'esclavage des nègres* —firmadas por un cierto Schwartz, *pasteur du Saint Evangile*— no hacían sino insistir en el tono condenatorio y proponer una manera de amortizar la esclavitud[922].

En realidad, la divergencia —tácita— entre los teólogos de los siglos XVI-XVIII y estos *philosophes* del XVIII estaba en la concepción antropológica: para todos, el punto de partida era el reconocimiento de la libertad natural de todo ser humano. Mas, para aquéllos, esa naturaleza estaba lesionada por el pecado, y eso hacía necesaria la intervención de los propios hombres por medio del derecho de gentes. Sin ese argumento —el pecado original—, los *philosophes* tenían razón. Pero, con

él, quien había centrado el futuro debate había sido Jaucourt, al afirmar que la libertad era inalienable.

Ni siquiera eran nuevos los argumentos históricos de los *philosophes* sobre la brutalidad de la esclavitud tal como se llevaba a la práctica de hecho con los negros. Esto —la esclavitud real— ya había sido rechazado por los teóricos del mundo ibérico del siglo XVI y XVII incluso con violencia verbal —como la vimos en Albornoz y en los capuchinos Jaca y Moirans—; no habían condenado la esclavitud en sí porque, para ellos, era una forma más de supeditación de un ser humano a otro ser humano. Era sin duda la más dura, pero por razones de grado, no porque fuera una condición esencialmente distinta de cualquier otro modo de supeditación. En último término, todos salvo Albornoz entendían que era legítimo, por lo menos, que, si un hombre hacía injustamente la guerra a otro, el legislador permitiera a éste que se defendiera sometiendo al agresor a su servicio, incluso a perpetuidad, así como la posibilidad de que alguien se vendiera a sí mismo para saldar una deuda o por algún motivo parejo.

En los teóricos franceses de finales del siglo XVIII, esta apreciación realista se abandonó completamente por mor de un cambio sustancial: de la sustancia misma de la cosa enjuiciada. Frente a Aristóteles y los criterios realistas de tradición aristotélica, aquellos *philosophes* dieron en considerar la naturaleza y el estado natural no sólo como lo idóneo, también en términos morales —cosa que no era ajena a aquellos teólogos y juristas—, sino como algo posible. Cosa que no cabía mantener si se afirmaba la existencia del pecado. Los *philosophes,* así, identificaban el derecho natural con todo lo que era *natural,* sin que, por tanto, cupiera conceder —si no como mal menor— que el derecho de gentes pudiese nunca modificar ese otro derecho originario de la naturaleza.

Como además, desde 1789, se articuló el derecho natural en un sistema —los derechos del hombre— que presumía la libertad, la esclavitud pasó a convertirse en la realidad *in-humana* en sí misma, y esos derechos, en algo irrenunciable. Nadie podía venderse a sí mismo, aunque lo quisiera. No era cosa de grado, sino de esencia del asunto.

Se observará que distingo entre teólogos del XVI-XVII y *philosophes* del XVIII, y no entre católicos y acatólicos porque, paradójicamente, varios de esos *philosophes* (y desde luego muchos de los abolicionistas que los siguieron durante el siglo XIX —por ejemplo, en España—) eran

católicos. El abolicionismo se convirtió, así, en piedra de toque también en el seno de la Iglesia. Y la decadencia de la teología hizo lo demás. Las antiguas disquisiciones sobre la guerra justa fueron sencillamente abandonadas y, en el seno de la Iglesia católica, lo que quedó fue el nudo debate sobre si los esclavos ganaban o perdían con la esclavitud, teniendo en cuenta la mejora material y, sobre todo, espiritual que recibían de los cristianos propietarios, o si esto, aunque fuera verdad, era esencialmente insostenible porque la propia evangelización requería la libertad más inequívoca.

El debate no sólo había abandonado el terreno del realismo aristotélico, sino que había entrado en un irresoluble contraste entre el paternalismo de unos y la filantropía de los otros; irresoluble porque partían de una antropología distinta.

La transición de uno a otro enfoque —del aristotélico al abolicionista— puede apreciarse a finales del siglo XVIII. En 1797, el presbítero Antonio Nicolás Duque de Estrada había redactado en La Habana la *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales,* donde insistía en la necesidad de tratar bien a los esclavos pero repetía asimismo que en ningún lugar se hallaban mejor que en Cuba, cristianos y sometidos a sus amos, que velaban por ellos[923]. En 1802, sin embargo, el geógrafo español Isidoro de Antillón pronunciaba uno de los primeros llamamientos abolicionistas ibéricos en la Real Academia Matritense de Derecho Español y Público, rechazando por cierto, explícitamente, la argumentación de Aristóteles[924].

El abolicionismo como ideología de acción: Coro, Madrid, La Guaira, 1795-1797

Para entonces, ya había tenido lugar la conversión de toda esta línea argumental en pensamiento en acción; había dejado de ser un mero debate. En 1791 había estallado una revolución racial igualitarista en Haití[925], que tuvo un primer eco de cierta envergadura en 1793 en la francesa isla de Guadalupe y en 1794 en Jamaica. Pues bien, el 10 de mayo de 1795, más de trescientos cincuenta negros, zambos y mulatos negros y libres de las haciendas de la serranía de Coro, sobre todo del valle de Curimagua —tierra de haciendas y hatos precisamente,

propiedad (por lo general) de criollos de Caracas, pero poblada por negros, mulatos e indios[926]—, en la *Tierra firme* de la América hispana vertida a las Antillas —islas que eran el escenario de aquellos levantamientos—, pasaron asimismo de las palabras a los hechos: los incitó a la rebelión un zambo libre, José Leonardo Chirinos[927], que estaba casado con una esclava de una de las haciendas de Curimagua y tenía con ella una hija y dos hijos, esclavos también. Los alzados recorrieron varias haciendas, fue sumándoseles gente, de grado o por temor, mataron a algunos propietarios y allegados y se encaminaron a la ciudad de Coro con la intención de *establecer república*[928], dar muerte a todos los blancos varones, *casarse con las blancas*[929] o tenerlas a su servicio, extinguir todos los derechos reales y liberar a los esclavos.

En la maduración del movimiento se habían confabulado factores muy distintos, viejos y tradicionales los unos y novedosos otros. Había por lo pronto un factor propiamente cultural, que radicaba en las libertades que se tomaban los negros y mulatos libres —valga la redundancia— y que habían llegado a contagiar a los esclavos, quienes respondían con insolencia a sus amos frecuentemente (según decían los amos):

> «Los pardos no prestan ya acatamiento alguno no sólo a los blancos más respetables, pero ni aun a los sacerdotes y magistrados —dictaminaba en 1797 cierto observador—, y los más se niegan hasta a la cortesía común de quitarles el sombrero como es de estilo en estas Provincias. Han dejado el tratam*ien*to de su merced, con que antes demostraban su reverencia a los blancos, para igualarse con el de Usted, que se les da a ellos, y lo mismo han hecho con los trajes, con las divisas militares, con las alhajas en el uso de tapetes en las iglesias. Los empleados en las Milicias a cada paso le dicen a un caballero 'Tan oficial como oficial', y lo que es más, ¿cuántas veces hemos visto a un triste cabo de pardos darle de palos impunem*en*te a un soldado europeo? Y [¿]qué quiere decir esto? Que estas gentes, no contentas ya con desear y aspirar a la igualdad en el secreto de su corazón, la quieren obtener de hecho a fuerza abierta, con un descaro absoluto, y sin consideración ni respeto a la soberana autoridad de la constitución elemental, que se las niega»[930].

Ya lo sabemos: la *constitución elemental* se las negaba.

Y a eso se había añadido la noticia del que se dio en llamar, en aquellos días, *Código de los negros*[931], o sea, la *Instrucción* de 1789 con la que el rey Carlos III había pretendido regular y, en general, mejorar la condición de los esclavos. Como sabemos, los ediles de varios Ayuntamientos —uno de ellos el de Caracas— se llevaron las manos a la cabeza y pidieron la suspensión de la norma, cuya aplicación quedó de facto a la entera voluntad de las autoridades correspondientes; hubo gobernantes que la aplicaron y otros que no, entre ellos los de Coro. Pero, en 1790, ya había corrido por Caracas un papel manuscrito que hablaba en estos términos:

> «Que de muertes la culpa yo bien la sé hallá se declaraba. Ce ace saveer al público cómo hestamos citados para que la Rl Cédula que ha venido se S.M. a favor de nosotros los hesclavos se publique más a fuerza que con boluntad de los blancos y de la Rl Audiencia sin celañar día ni hora a pesar de todos los blancos y blancas de hesta ciudad de Caracas a 8 de mayo de 1790»[932].

Así que la noticia de la existencia de la norma había trascendido.

Y, como los futuros revolucionarios de la serranía de Coro nunca la tuvieron delante ni hubo una información oficial sobre ella, corrieron las ideas más exageradas, como que, en su virtud, se daba a todos los siervos la libertad (un argumento recurrente, que ya se había corrido en 1749[933] y volvería a aparecer en 1809 en San Francisco de la Aguada, en Puerto Rico, por citar algunos ejemplos[934], amén de que, en la ocasión de 1789, cruzó fronteras y se hizo presente en las Antillas francesas, entre los esclavos que daban por sabido que, en territorio español, se les trataba mejor y valía la pena, por tanto, escapar a él[935]).

Agentes peculiares de la difusión de esa idea en la serranía de Coro, se diría que fueron un anciano curandero llamado Cocofío, que, hasta su muerte en 1792[936], había ido de hacienda en hacienda en ejercicio de su oficio y, naturalmente, hablaba, y un negro loango libre y no mal acomodado llamado José de la Caridad Gonzales, que tenía cierto ascendiente sobre los de su nación. Gonzales —loango él mismo— procedía de la isla de Curaçao, de la que había huido siendo joven, obteniendo, consecuentemente, la libertad al pisar tierra hispana. «[...] su

genio vivás, estrépido, ágil y activo le proporcionó su subcistencia en varios oficios y ocupaciones» (*sic*), explicaría más tarde el comisionado para averiguar lo ocurrido en Coro. Llegó a hablar castellano *como los patrios*[937], ademas del loango y del papiamento de Curaçao, y se dedicó con éxito (y riesgo) a conseguir que otros esclavos de la propia isla de Curaçao pasaran a la costa española, lo que le dio un prestigio muy notable entre los de su raza. Con la aquiescencia de las autoridades, los refugiados de este modo constituyeron una comunidad de negros en los parajes de Santa María de la Chapa y Macuquita, en la serranía de Coro; algunos terratenientes de la ciudad les disputaron las tierras que cultivaban; pero les salió un valedor, el hacendado y abogado corano doctor Pedro Manuel Chirino, quien, con José de la Caridad Gonzales, llegó a pasar a la España europea para defender los intereses de los negros, que fueron reconocidos en efecto. Luego Gonzales logró que lo nombraran capitán de la compañía de loangos que se había formado en el batallón de Milicias de Coro, por más que los hacendados derrotados ante los tribunales españoles intentaron impedirlo y —posiblemente— sembraron todo género de sospechas sobre su lealtad.

Según aquel comisionado, Gonzales contribuyó además a difundir la especie de que la real cédula de 1789 había declarado la absoluta libertad de los negros. Y, con todo esto «se convirtió también en un régulo o casique de esclavos, que lo regalaban, atendían y concideraban tanto, que sin fatiga ni industria vivía ocioso y cómodamente en la apacible tranquilidad de la ciudad»[938].

Y a todo esto se añadió el rigor del recaudador de las rentas reales, don Juan Manuel de Iturbe. Sus exigencias no afectaban a los esclavos, es claro. Pero afectaban a los libres de color (y a los que no tenían color), muchos de ellos pobres que con dificultad lograban reunir lo poco que se les exigía como tributo. Y es que, justamente a los pobres, porque no tenían a veces para pagar lo que debían y el recaudador no se decidía a fiarlos, los estrechaba más. O así se dijo y corrió entre ellos.

Para entender las diminutas dimensiones económicas de que hablamos, recordemos uno de los ejemplos que se pusieron: que a quien llevaba a la ciudad una o dos cargas de verdura, le exigía medio real de alcabala y, si no lo tenía, le obligaba a dejar en prenda el rosario, la medalla que llevara colgada al cuello, la camisa, el sombrero, los aperos *y otra multitud de opresiones que conmovían,* según un observador

de los hechos[939]. De manera que unos y otros quedaron en adelante vinculados por la disconformidad: los esclavos contra los amos que se negaban a cumplir con el *Código de los negros* y los libres contra el recaudador que, al cabo, trataba mejor a los ricos, entre los que, probablemente, figuraban algunos de los amos de aquellos esclavos.

Por fin, sobre esto recayó la noticia de los *estragos* hechos en las colonias francesas[940], o sea, la revolución haitiana de 1791. Desde ese momento, los levantiscos del territorio hispano abrigaron la esperanza de que, si se sublevaban, contarían con la ayuda de *los franceses*[941]. El caudillo de la sublevación, el zambo José Leonardo Chirinos, llegó a decir que probablemente *los franceses habían solicitado la ciudad* de Coro[942].

No era así. Pero los criollos y demás gentes de orden sabían bien que el fermento revolucionario se aproximaba por momentos. Se hablaba entre ellos, en concreto, de *la temida revolución de la isla de Curazao*[943], que distaba (y que dista) solamente catorce leguas de la costa de Coro; una costa —la de la jurisdicción de Coro— muy extensa, por otra parte —de más de cien leguas, desde el río Palmar hasta la punta de Turacas— y, por tanto, muy difícil de vigilar y muy vulnerable.

Cierto que la población de Coro era más numerosa —26.509 habitantes frente a los veinte mil de Curaçao—, pero la mayoría de ésta era esclava —unos dieciocho mil— en tanto que los esclavos de Coro se reducían a 3.261[944]. Eran, pues, los de la holandesa isla de Curaçao los que podían tomar la delantera y cruzar el brazo de mar que los separaba del suelo hispano, trayendo aquí la subversión.

Más aún: podía contribuir a ello el hecho de que, años atrás, se hubiera constituido en Caracas, con negros loango fugitivos de Curaçao y manumitidos, por tanto, aquella compañía de soldados. De facto, aquel José de la Caridad Gonzales ofreció en 1795 su ayuda a los defensores de Coro y no fue aceptada[945].

El levantamiento de 1795, no obstante, se disolvió en menos tiempo que el azúcar en el agua templada. Los sublevados iban armados de piedras, sin más que tres o cuatro fusiles —para los trescientos cincuenta largos que eran— con poca munición. Y así llegaron ante Coro dos días después de rebelarse, el 12 de mayo... para encontrarse con una tropa de criollos, bien armados con bocas de fuego y hasta con un pedrero,

comandados por el teniente justicia mayor y auxiliados por indios de la jurisdicción, que habían sido convocados al efecto. Sin duda, a pedradas hubieran hecho más aquéllos que éstos con los fusiles y el cañón, aunque sólo fuera por lo que se tardaba en cargarlos. Pero a la primera descarga se dieron a la fuga y fueron dejando el campo plagado de muertos —cuarenta—, los más a manos de los indios, que los persiguieron[946].

Aparte, fueron apresados veinticuatro, a los que se degolló de inmediato, sin proceso judicial alguno, por orden del teniente justicia mayor, eso sí, *precedida la administración de sacramento de la penitencia*[947]. Luego, continuaron buscando a los demás al tiempo en que se abría la causa correspondiente.

De facto, serían condenados a la horca y a posterior descuartizamiento otros veintiún rebeldes[948], incluido Chirinos, que fue ejecutado en la plaza mayor de Caracas ya en diciembre de 1796; su cabeza, cortada y expuesta en una jaula en La Vega; sus manos, en sendos postes de Caujarao y Curimagua, en el lugar donde habían asesinado al propietario de su esposa, que era esclava como sabemos[949]. Los demás fueron condenados a penas muy diversas. Sobre la mujer y los hijos de José Leonardo, se decidió venderlos fuera de la jurisdicción de Coro, sin duda para que se olvidara su nombre[950].

Pero la brutalidad de la represión y la naturaleza igualitarista del movimiento hicieron que quedara como un rescoldo que podía trocarse en llama si soplaba el viento adecuado. Y sopló. Justo un año después, el 10 de mayo de 1796, un habitante *español* criollo de aquellos andurriales escribía a la superioridad:

> «Si su Alteza echara a los precidios o a otras partes estos levantados [perdonados o sin sentenciar todavía por los sucesos de 1795], sin dejar ninguno aquí, nos haría un bien grande, que todos los negros y sambos nos miran a los blancos con una cara tan fiera que se les conoce la rabia y veneno que tienen porque no consiguieron su intentona en acabar con los blancos. Ninguno de los hacendados se atreve [a] ir a las haciendas de la serranía, si no es ligeramente y acompañado»[951].

Era así. Unos meses después, todavía en 1797, un don José Ignacio Moreno ponía por escrito las urgencias que tenía la gobernación de

Caracas y una de las cosas en que insistía era el peligro del fermento igualitarista que se había difundido desde que estalló la Revolución francesa («la revolución general de la Francia es como la fuente original de los grandes males y desgracias que se nos preparaban») y en la inconveniencia, por tanto, de seguir importando negros, por más que hicieran falta los esclavos[952]. Por los mismos días, hubo en La Guaira un roce de poca monta entre un blanco y un negro que se resolvió de manera reveladora de los temores que habían ganado a los blancos y que los inducían a soluciones desatentadas. Como se introdujera una partida de cacao en los almacenes de don José Bustamante y Payón, don Fermín José Medina envió a Luis Alejandro Espinosa, moreno esclavo suyo, con una romana para que procediera a pesar el género. Pero Bustamante dijo al esclavo que no era el momento de hacerlo; que volviera al día siguiente. El moreno le replicó que su amo le había ordenado que lo pesara entonces y Bustamante le contestó —según su propia confesión— «que no se pesaba, que no le fuese a gobernar su casa, que no le incomodara y que mirase que no era de su igual», además de que no olvidaba que una vez le había amenazado de muerte. Luis le dijo —a esto último— que no era cierto; que lo confundía sin duda con otro. Pero Bustamante no se avino a rectificar y el negro acabó por coger la romana y marcharse, eso sí diciendo *todos somos blancos*. «¿Qué es lo que dices, perro?», le increpó Bustamante, al tiempo que le tiraba una piedra (que por fortuna no dio al negro). Éste siguió, no obstante, hacia la calle pero aún repitió *que todos somos blancos*.

Algún testigo aseguró que Luis había amagado con un ladrillo a Bustamante; el detalle no consta, sin embargo, en la declaración de éste. El hecho es que la justicia condenó al negro a nada menos que dos años de trabajo con grillete al pie en las obras públicas de Puerto Cabello[953]. Una barbaridad.

Había rescoldo y el viento acabaría por provocar la llama.

Como es sabido, en Francia se había impuesto la república en 1792, habían guillotinado al rey y a la reina y eso echó al campo de batalla a Carlos IV rey de España o, mejor, hizo que Carlos IV echara al campo de batalla a sus huestes, para luchar contra el francés en inteligencia con los ingleses. Fue la guerra contra la Convención —la asamblea revolucionaria francesa— de 1793-1795, en la que los españoles fueron derrotados. Y hubieron de dar la vuelta al sistema de alianzas, vinculándose

a los franceses frente a Su Majestad Británica, con quien, consiguientemente, entraron en guerra en 1796.

Pues bien, la coyuntura fue aprovechada por revolucionarios españoles —a la cabeza un pedagogo mallorquín, don Juan Picornell— para preparar un levantamiento constitucional e igualitarista aunque respetuoso con la monarquía para el día de san Blas de 1795, el 3 de febrero, en Madrid, por las mismas fechas en que se tramaba la sublevación de la serranía de Coro que iba a tener lugar en mayo, claro es que sin saber unos de otros. La conspiración de san Blas fue descubierta y Picornell y otros cinco reos de Estado, condenados a perpetua prisión[954] y enviados por ello al puerto caraqueño de La Guaira, donde —precisamente— un grupo de militares, empleados de Hacienda, hacendados, comerciantes y otras gentes de mediana cultura, guiados por don José María España —a la sazón justicia mayor de Macuto— y don Manuel Gual —capitán retirado del batallón de granaderos de La Guaira—, preparaban un levantamiento del mismo corte —aunque republicano— que el de Picornell en Madrid[955].

Para llevarlo a cabo, necesitaban armas. Nada mejor, por tanto, que convencer a los soldados que había en ese momento de guarnición en el puerto. Y el caso es que en el puerto estaba la compañía de pardos del batallón de Caracas, que había salido de esta ciudad el 9 de marzo de 1797 para reforzar La Guaira en previsión de un ataque británico. Don Manuel Gual se puso, por tanto, al habla con algunos de ellos, al mismo tiempo que otros de la misma compañía, destinados a la vigilancia de la cárcel donde se hallaba Picornell, fueron ganados por éste. Así, las tres fuerzas se juntaron en una: la de los revolucionarios españoles, la de los revolucionarios criollos y la de los pardos... que aportaban el rescoldo de la sublevación de 1795.

En efecto, fue principal para convencerlos el relato manuscrito de un fray José María de la Concepción, franciscano que aseguraba que, puesto en oración, se le había aparecido el alma de *Leonardo* —José Leonardo Chirinos, el caudillo zambo de la sublevación de Coro, convertido en el *Leonardo* por antonomasia— y le había dicho que estaba en el Cielo *por haber muerto mártir* y que, *si los americanos* (una palabra de uso aún raro en aquellos días) *querían recobrar su antigua libertad, podrían desde luego hacerlo pues tenían a su favor el brazo del Todo-poderoso, que los protegería*. El franciscano aseguraba que,

trastornado por la aparición y dudando de su veracidad, se había puesto otras dos veces en oración, pidiendo luces, y se le aparecieron en la primera *Leonardo* otra vez y, en la segunda, la mismísima Virgen María, *previniéndole* ambos *de parte de Dios que saliese a predicarlo por los pueblos*. Así que se lo dijo a su superior, y éste al obispo, y lo encerraron a perpetuidad. Pero él rezó para que Dios le diera la forma de comunicar lo que le había ordenado en la oración —que hiciera saber todo aquello a la gente— y hete aquí que encontró recado para escribir y papel y así pudo poner en letra manuscrita *una exhortación a los pueblos americanos en la cual les hacía ver la tiranía y esclavitud con que los trataban los reyes, los Derechos del Hombre, los beneficios de la libertad y de la igualdad, incitando finalmente y convocándolos para que clamasen por ésta y recobrasen sus antiguos derechos*[956].

No deja de ser significativo que, en la memoria popular, Leonardo quedara como un curandero o brujo, hábil en la música y versificador, que tomaba figura de animal cuando quería averiguar lo que se decía de él[957]. Recordaba esto, lo sucedido en aquella ocasión de 1749 que ya dije, cuando se corrió entre los siervos que el espíritu de un difunto —un Blas de Landaeta— andaba por las tierras venezolanas en un caballo blanco y que había traído de España una real cédula donde se daba libertad a los esclavos. También en esta ocasión la especie había dado lugar a un levantamiento[958].

Sólo que, entre 1795 y 1797, con la visión del franciscano más los textos que llegaban de las declaraciones de independencia de las Trece Colonias y de derechos del ciudadano de Francia, se fue fraguando una verdadera ideología de acción, que mezclaba el idealismo que veíamos antes con el realismo más acentuado (sin olvidar el oportunismo que fuera necesario), y todo ello ajustado a la escasa preparación de los pardos con los que se pretendía contar. Lo que decía Picornell a los soldados que le iban a oír en la mazmorra era *que el rey de España no tenía derecho alguno para la dominación de la América, sino que la había usurpado a los indios, que eran sus antiguos dueños; que no era de razón que hubiese diversidad de clases, ni esclavitud, porque todos los hombres proceden de un propio principio, y que el medio que se proponía para hacer feliz a este país era el de establecer un nuevo Gobierno en que todos los habitantes fueran iguales, sin distinción*

alguna de clases, ni esclavitud, y además abrir comercio libre con todas las potencias extranjeras, sin contribuciones algunas o muy limitadas[959].

Cierto que con matices importantes, lo de la esclavitud se lo decía también don Miguel Gual a los soldados pardos a quienes intentaban implicar:

> «que uno de los puntos de constitución había de ser la libertad de los esclavos; pero que habían de quedar en sus haciendas correspondientes, pues considerados como unos agricultores no se les había de remover de ellas, a menos que por ser demasiados para su cultivo se sacasen los sobrantes para las armas»[960].

Eso era lo que decían Picornell y Gual, para hacerse entender. Pero lo que entendían los más leídos y adoctrinados de aquellos pobres pardos era *que se iba a hacer una república para quitar las alcabalas, los derechos, el estanco del tabaco, los derechos de entierros y bautismos, y que todos fuesen iguales así como en la Francia, gobernándose por jueces que nombrarían en Junta de todos, y en la misma quitarían a los que fuesen malos*[961].

En una reunión clandestina de los soldados pardos iniciados en la conspiración, uno de ellos, tallador de profesión[962], pronunció este revelador parlamento:

> «Caballeros, yo les he llamado a ustedes para hacerles presente el asunto que actualmente se trata, que es el acabar esta bajeza a que estamos constituidos: entre nosotros no habrá pobres, se acabarán estas infamias que sufrimos, este tabaco (señalando a un cachimbo que estaba fumando) que gastamos todos el dinero se acabará, tendremos libertad y desahogo, gozaremos del bien de que gozan las demás naciones, y cuidado como esto llega a saberse porque les va a ustedes nada menos que la vida».

Como primera medida, es de justicia advertir que, por mucho que se les ofreciera la manumisión, en la conspiración de Gual y España no intervinieron esclavos, sino pardos libres. Hubo, sí, tres negros que ayudaron a esconderse a un hacendado implicado en la trama. Pero no lo hicieron por *ideas,* sino por lo que les ofreció, incluida desde luego la libertad[963].

En cambio, fue un esclavo, Rafael España, quien delató a don José María España, uno de los principales conspiradores, que se creía huido a las Antillas y resultó que estaba escondido en La Guaira. Carlos IV premió al negro con la libertad y con una medalla en la que figuraba su regio busto[964]. Claro está que don José María fue ejecutado, con otros cinco —alguno de los cuales, como el pardo Narciso del Valle, se había acogido al indulto ofrecido a quienes se presentaran voluntariamente y confesaran lo propio y lo ajeno—, y hubo otros treinta y tres condenados a penas diversas[965].

De todas formas, es posible que tuviera alguna relación con estos hechos el conato de sublevación de negros bozales que hubo lugar en el Partido de Curiaco, Provincia de Cumaná, también Audiencia de Caracas, a comienzos de 1798; sublevación que tenía, como primer objetivo, dar muerte a los blancos. A decir verdad, lo denunció otro negro esclavo y, gracias a ello, se hizo abortar por medio de una treintena de hombres armados que envió el gobernador. Al delator se le premió con la libertad y a seis de los reos principales de la intentona se les azotó en la plaza de Curiaco, amarrados a un batallón, para ejemplo de quien lo viera. Pero, al menos, lo ocurrido en La Guaira el año anterior y la persistencia de la propaganda revolucionaria que llegaba de Trinidad, Guadalupe y Curaçao habían fomentado el ambiente subversivo en que fraguó ese intento. Desde esas islas, Picornell y otros huidos de la conspiración de Gual y España seguían ofreciendo «el turbulento designio de poner en libertad los esclavos»[966].

Por lo demás, el nacimiento del abolicionismo idealista, en contraste con el antiguo realismo aristotélico cristiano, no dejó de ser, asimismo, cristiano. La conspiración preparada por Gual y España debía estallar el 16 de julio de 1797, bajo el patrocinio de la Virgen del Carmen[967]. El respeto a lo religioso católico y la permanencia en la fe fueron uno de los aspectos principales, de hecho, de la *ideología* que se formó en las mentes de aquellos pobres pardos libres de Caracas, acuartelados en La Guaira en 1795 y complicados en la conspiración revolucionaria de Gual y España. Se habían imbuido en la lectura propia o ajena de los textos revolucionarios norteamericanos y franceses y con las charlas de unos y otros. Pero, en una de las primeras conversaciones que el barbero pardo Narciso del Valle mantuvo con don Manuel Gual, en la que

éste le habló de la conveniencia de establecer una república, el pardo replicó *que eso tocaba en herejía, pues se había visto que los franceses habían matado a su rey y querían matar al pontífice*. A lo que Gual repuso —«con grande afectación» según el pardo—:

> «No seas tonto, hombre; esto no es más que una república para mudar la forma de los jueces, quedando siempre bajo las banderas del rey. ¿Ves esta guerra? Pues es aparente y se hace para dar socorro al inglés. Tú, como ignoras las intrigas de los Gabinetes y de los Gobiernos, no sabes las cosas: el Rey quiere que se establesca esta república mudando solamente la forma de los jueces para que convalescan los pueblos que se hallan en miseria, y se publicará por bando»[968].

Ya se ve: una patraña.

Al cabo —cuando intentara por su parte convencer al platero Diego Vega, *alias Peralta,* pardo asimismo—, el propio Narciso le haría ver «lo útil que era saber la lengua francesa porque estaba leyendo en la actualidad una obra en este idioma titulada el derecho del hombre, que era el Evangelio abreviado»; se la había dado un ayudante[969]. Y lo que hicieron otros de aquellos pardos para comprometer en la conspiración al zapatero —también pardo— José Antonio Ascárate fue ordenarle *que pusiera la señal de la cruz y que por ella jurase como juró defender la religión, la patria y la igualdad*[970].

En el fondo, y aunque no todos lo quisieran, la convivencia entre cristianismo y esclavitud se hacía muy difícil en una sociedad cuyas relaciones se replanteaban en función de la idea de que la naturaleza humana dotaba a todo hombre de unos derechos que nada ni nadie podía conculcar.

Lo cual no significa que hubiera acciones de desprecio de la religión católica. Una de las haciendas que saqueó una de las partidas de negros, zambos y mulatos esclavos y libres que se sublevaron en la serranía de Coro el 10 de mayo de 1795 —partida compuesta por unas doscientas personas— fue la de Quiragua, donde además entraron a saco en los ornamentos del oratorio, arrojaron a una quebrada el ara del altar y dieron de cuchilladas a una imagen de la Trinidad Beatísima[971].

¿Fueron, al final, los ingleses? Volvamos a la historiografía

El abolicionismo, no obstante, había germinado en otro extremo cultural de Occidente: Inglaterra. ¿En Inglaterra? En esto se repite una vez más aquello de que el Ebro lleva la fama y el Ega el agua. En lo que sé, los primeros en prohibir que sus súbditos se dedicaran a la trata fueron los reyes de Dinamarca (el regente Fredik en nombre de su padre, enfermo mental a la sazón, Cristian VII), que lo hicieron en 1792 con efectos de 1 de enero de 1803, y de quienes ya sabemos que, en 1767, habían llegado a un acuerdo de mutua devolución de los esclavos fugitivos con el rey de España; acuerdo en el cual, además, se comprometían los daneses a no castigar con pena cuasimortal a los fugitivos que se les devolvieran ni impedir que profesaran la religión católica en el caso de que se hubieran convertido, y sin reciprocidad; de suerte que no exigieron que el rey de España hiciera lo mismo con los que se hubiesen convertido al protestantismo. Más aún: se llegaría a disponer que los esclavos de propiedad danesa que se convirtieran al catolicismo quedarían en libertad de permanecer o no en territorio del rey de las Españas y que, para aquellos que, convertidos al catolicismo, optaran por el regreso a Santo Tomás, se construiría una iglesia y una casa sacerdotal a expensas del monarca danés[972].

Pero los historiadores se han ocupado mucho más —muchísimo más— de Inglaterra, donde, hacia 1770, comenzaba a abrirse paso la idea —muy distinta de la que hemos hallado en los países católicos— de que la esclavitud era una institución perversa en sí, demoníaca, sin justificaciones que valieran. Ciertamente, no era una convicción unánime, sino abierta y duramente polémica. Pero el criterio acabó por imponerse en el Parlamento de Londres y la trata fue prohibida en 1807.

El problema es que, al otro lado del océano, con trata o sin ella, la esclavitud continuaba siendo legal.

Los historiadores han discutido mucho sobre cuáles fueron, en realidad, las causas de que se llegara a la abolición de la trata en la Inglaterra de 1807. En 1928, en *The fall of the planter class in the British Caribbean, 1763-1833*, Lowell Ragatz ya había propuesto la tesis de que la abolición de la esclavitud en el Caribe británico fue resultado de la decadencia económica de las Indias occidentales; aunque este planteamiento no tuvo resonancia notable sino tras la publicación de la obra

de Eric Williams *Capitalism and slavery* (1944); en cuya línea hay que situar la de David Brion Davis (*The problem of slavery in Western cultura,* 1966, y *The problem of slavery in the age of Revolution, 1770-1823,* 1975), que, sobre una cierta base gramsciana, desarrolló la tesis de que las diferencias entre la forma de concebir la esclavitud en los diversos territorios de América y Europa eran adjetivas; hubo un fondo común, que era el bíblico, del que bebieron todos los pueblos europeos que albergaron aquella institución; latía en ese fondo una tensión persistente entre licitud de la servidumbre y dignidad humana; tensión que se proyectó sobre América pero que fue modificada por las distintas estructuras de explotación capitalista. La convicción de que la esclavitud era una institución demoníaca, impuesta como vimos desde el entorno de 1770, fue, por lo tanto, la expresión de un importante cambio en el ideario moral, pero, también, de las necesidades ideológicas de los diversos grupos y clases sociales. En el fondo, al idealizar —atacándolo— el sistema esclavista, se justificaban los sistemas laborales de las diversas metrópolis. El movimiento abolicionista —dijo Davis expresamente—, como la economía política de Adam Smith, reflejaba las necesidades y los valores del orden capitalista emergente[973].

Todo menos clases sociales se había puesto de relieve en aquella ocasión en el Reino Unido —concluyó, sin embargo, Roger Anstey en *The Atlantic slave trade and British abolition, 1760-1810* (1975)—; en las votaciones sobre el *abolition bill* de 1807, no se alinearon los sectores rurales en pro de la esclavitud, frente al abolicionismo de los sectores vinculados a la industria y al sector servicios, como cabía suponer, sino que, en la cámara de los lores, los terratenientes se dividieron entre sí y nadie representó a los intereses de los demás sectores económicos. Y, en la de los comunes, la minoría esclavista fue tan pequeña, que no permitiría un análisis sociológico; casi todos fueron abolicionistas.

Por otra parte, las adquisiciones de territorios coloniales hechas a costa de Francia en 1763 y en 1814-1815, como resultado de las guerras, fueron un aliciente para el capitalismo de los plantadores justo cuando la esclavitud fue puesta en solfa y, a la postre, abolida.

No obedeció, por tanto, la abolición a móviles económicos —concluía—, sino a planteamientos doctrinales, que respondieron a la evolución de la teología de las diversas confesiones. Aquí, por cierto, la particular importancia la actitud de *Evangelicals* y de cuáqueros, aspecto

en el que ahondarían después James D. Essig en *The bonds of wickedness: American evangelicals against slavery, 1770-1808* (1982) y Jean R. Soderlund en *Quakers and slavery: A divided spirit* (1985)[974].

En la parte económica de esta tesis ya había insistido Seymour Drescher en *Econocide* (1977), subrayando algo que había dicho Kenneth M. Stampp en *The peculiar institution* (1956): la economía esclavista británica no declinó desde 1763, sino todo lo contrario; las exportaciones de café, algodón y azúcar hacia el Reino Unido lo demostraban. Las Trece Colonias no habían agotado sus posibilidades de expansión, además, sino que mostraban mayor fuerza a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. No había problema de sobreproducción. Por otra parte, los negreros británicos no sólo no iban siendo desplazados por los de otros países —como también se había dicho—, sino todo lo contrario. Independizadas las Trece Colonias, las pérdidas económicas de los británicos derivadas de la guerra de 1775-1783 fueron compensadas con las ganancias producidas por las guerras de 1792-1814. En 1814, al terminar las guerras napoleónicas, se daban las mejores condiciones para reanudar el tráfico esclavista. Si no se reanudó, fue porque el abolicionismo de raíz humanitaria había ganado el mundo británico (cuestión esta última en la que el propio Drescher ahondaría en *Capitalism and antislavery,* 1987).

Más tarde (1999), él mismo proyectaría esta interpretación sobre otros territorios[975]. Mas, por entonces, Robert William y Stanley L. Engerman insistían, con más argumentos, en *Without consent or contract: The rise and fall of American slavery* (1989-1992), en que la abolición de la esclavitud no fue resultado, como argüía Eric Williams en *Capitalism and slavery,* de la marginación de las economías esclavistas en el imperio británico (o sea, de la evolución del capitalismo), sino de una valoración moral, que llevó a imponer el criterio de que el sistema en sí era condenable, y eso en el momento en que culminaba su provecho económico (porque los Estados sudistas de Norteamérica vivían un período de fuerte crecimiento entre 1840 y 1860, cuando el debate llegó a su punto álgido).

Se había comprobado además que las plantaciones de esclavos eran más rentables que las explotaciones rurales basadas en el trabajo libre. El Sur no había padecido retraso económico alguno por mor de la esclavitud, como se había supuesto.

Por otra parte, en el gran debate abolicionista de finales del siglo XVIII, se vio a los propios abolicionistas alinearse junto a quienes se oponían al trabajo libre, en tanto que algunos de los partidarios de esto se sumaban a los partidarios de mantener la esclavitud. Sencillamente, la realidad era mucho más compleja de lo que había parecido a historiadores anteriores. Los mismos Fogel y Engerman ya habían explicado en *Time on the cross: The economics of American Negro slavery* (1974) que es que la esclavitud era perfectamente compatible con el capitalismo; porque los propietarios de esclavos, por una parte, pensaban y decidían en términos de mercado y, por otra, los propios esclavos asimilaban la ética protestante del trabajo y eso los hacía eficientes. El problema —argüiría Oakes en *Slavery and freedom: An interpretation of the Old South,* en 1990, volviendo sobre su propia tesis de 1982— es que este enfoque de los propietarios de esclavos llevaba precisamente al abandono de la esclavitud. Asumir el sistema de derechos del liberalismo individualista, como tenían asumidos los propietarios del Sur de los Estados Unidos, sirvió durante mucho tiempo para mantener la esclavitud como réplica a la libertad que emanaba de esos derechos; pero, a la larga, era contradictorio y tenía que sucumbir, como sucumbió[976]. En 1982, en *The ruling race,* Oakes había rechazado la idea de que la cultura esclavista dominante en el Sur de los Estados Unidos fuera la de los plantadores, y eso por la sencilla razón de que la mayoría de los casi cuatrocientos mil propietarios de esclavos que había en el Sur en 1850 tenían menos de seis. Dominaban, por tanto, los dueños de patrimonios medianos o pequeños. Y estas gentes habían asimilado una *ideología* individualista, liberal e igualitaria y, por lo tanto, antiaristocrática, aunque racista. Aplaudían, por ello, ideas como la igualdad de oportunidades, la fluidez del mercado o la movilidad social, igual que sus compatriotas del Norte; actitud que, precisamente por ser así, abocaría a la abolición de la esclavitud, según iba poniendo de relieve la literatura sobre este otro asunto concreto.

Esta línea argumental era importante porque venía a coincidir con la de aquellos que, tras las huellas de Tannenbaum, venían repitiendo que las causas de la dureza de la esclavitud norteamericana eran principalmente culturales (por más que no se desdeñara el peso de la economía en todo el proceso). Como argüía Winthrop D. Jordan en *White over Black: American attitudes toward the Negro, 1550-1812* (1968), los

esclavistas del Sur estadounidense partían de la base de que los negros no eran cristianos, ni, sobre todo, equiparables a un pueblo como el anglosajón, ni aun a cualquier otro civilizado. Eran, pues, inferiores y, fundándose en esto, la raza se tomaba como prueba de la inferioridad.

En el fondo —añadiría Mark Tushnet en 1981, en *The American law of slavery, 1810-1860: Considerations of humanity and interest*—, la relativa rareza de la manumisión en el mundo anglosajón tuvo que ver con eso: equivalía a aceptar que esos seres inferiores, los negros, fueran libres, equiparándolos a los blancos. Y además el problema derivó en que, para imponer este criterio, hacía falta que el derecho nudo de propiedad del amo sobre el esclavo pasara por un cierto control social, restrictivo en cuanto a las libertades que un amo pudiera dar a su siervo. Y eso creó tensiones interiores que llevaron a la guerra de Secesión.

Epílogo cubano

Todo esto explica algo —sólo algo— de lo paradójico del proceso abolicionista español (que ha sido estudiado a conciencia y que, por tanto, no voy a rehacer): explica, en parte, que aquellos que presumían de tratar mejor a los esclavos no abolieran la institución esclavista hasta 1880 e incluso la desarrollaran hasta entonces cuanto les fue posible. Una vez abolida la trata en el Parlamento de Londres (1807) y relegada la Monarquía Católica a potencia internacional secundaria —paradójicamente, cuando venció a Napoleón, en 1814—, los propios gobernantes de Londres hicieron todo lo posible —hasta conseguirlo— para que las autoridades españolas prohibieran e impidieran también la trata en los territorios americanos —Puerto Rico y Cuba— que quedaban al rey de España. Y —ya en 1835[977]— consiguieron lo primero; lo segundo, no. Si no todos, la mayoría de los esclavistas cubanos estaba convencida de que no podían hacerlo mejor.

Por lo pronto, llenaron Cuba de esclavos. Al principio de la Conquista, en la isla, las tierras se habían distribuido entre los conquistadores y pobladores de cierta nota en enormes latifundios, que, sin embargo, muchos de ellos sometieron a un proceso de segregación en los siglos XVI-XVIII, al mismo tiempo en que se otorgaban predios mucho menores a todo género de colonos. El resultado fue un conjunto

de propietarios de extensiones pequeñas y grandes, muy arraigados por una parte y pobres y rudos por otra —los más de ellos—, dedicados a la cría del ganado y al cultivo. Producían los cueros, la carne salada y seca y algún otro fruto que intercambiaban con los marinos de las flotas que tocaban La Habana una o dos veces al año y también con contrabandistas. La Habana era importante porque era escala obligada para los buques que enlazaban la España europea con Cartagena, Portobelo y Veracruz; aquí hacían aguada y, si podían, procuraban esperar a septiembre para regresar a Europa con los galeones. La población de La Habana debía rondar los setenta mil habitantes hacia 1762, en tanto que el resto de la isla de Cuba no albergaría más de sesenta mil[978].

En total, en 1774 se contaron en la isla 339 hatos o grandes haciendas de crianza, 7.814 propiedades pequeñas entre potreros, haciendas de labor, *vegas* y *estancias* y 478 ingenios de azúcar, y una población de 96.440 blancos, 31.847 mestizos, mulatos y negros libres y 44.333 esclavos. Muchos. Pero pocos si se comparaba con las Antillas dedicadas principalmente a plantaciones de azúcar o tabaco. Los 44.333 esclavos de Cuba correspondían a las 44.000 millas cuadradas de la isla, en tanto que Barbados tenía 62.115 esclavos y 166 millas y Haití, 452.000 y 11.000 respectivamente[979].

Pero las cosas habían comenzado a cambiar en los años cuarenta del mismo siglo XVIII: se abolieron todos los impuestos que pesaban sobre el azúcar cubano que entrara en la España europea y esto en momentos en que, en el mercado mundial, subían notablemente los precios de ese producto. Así que los 62 ingenios que existían en la isla en 1750 eran 88 en 1759, 96 en 1761 y aquellos 478 en 1775. Este último salto había sido propiciado por los ingleses que ocuparon La Habana en 1762, una de cuyas políticas fue la de introducir —en ese escaso tiempo— al menos cuatro mil esclavos[980] (otros hablarían de 10.700 en los primeros cinco meses[981]). Desde entonces —y sobre todo desde 1765, en que lo alentó el Rey Católico, Carlos III, por medio del ministro Esquilache— se abrió la veda: entre 1763 y 1792, serían importados setenta mil siervos negros, situando la población esclava de la isla en 84.456 personas[982].

Aun así, ciertamente, los negros cubanos —esclavos o no— no se aproximaron jamás, ni de lejos, a los porcentajes que se alcanzaron en el Caribe dominado por otras naciones de Europa (y de los que es

ilustrativo el número de blancos que había en ellas: sólo un 2,5 por ciento en la Granada británica en 1817; el 4,4 en Surinam hacia 1830; el 11 en la Martinica francesa en 1789; el 13,3 en la Trinidad británica en 1817...). En verdad, de las Indias hispanas, sólo en Cuba y en Puerto Rico, y esto en el siglo XIX, llegaron a alcanzarse porcentajes notables. Pero, incluso aquí, distaron de las cifras que acabo de aducir (53,59 blancos por cada cien habitantes en Cuba y 1768; 41,5 en Puerto Rico y 44,1 en Cuba en 1827[983]).

En cuanto a las proporciones de esclavos, únicamente en Cuba llegaron a alcanzar cifras altas: en 1774, lo eran 25,84 de cada cien almas[984]. Pero luego la población cubana creció de manera notable, pese a lo cual, incluso en el momento de mayor número de esclavos, constituían minoría: según el censo de 1841, eran 436.495 frente a 418.291 blancos y 152.838 libres de color[985].

Esto, respecto al crecimiento del número de afroamericanos en Cuba.

En cuanto a que se les trataba mejor, simplemente, lo había repetido el fiscal Campomanes todavía en el XVIII[986] y, en 1794, en el propio Consejo de Indias, se anotaba la convicción de que «en los dominios españoles es sin comparación más suave el trato de los esclavos que el que experimentan de los franceses, ingleses y demás naciones»; aunque no entraban en si era o no verdad[987]. Hacía poco tiempo que, en el Parlamento de Londres, se había inaugurado el que iba a ser largo debate sobre la conveniencia de abolir la trata de esclavos, y los españoles comenzaban a tomar posiciones.

Hablando precisamente de esto, el geógrafo Isidoro de Antillón —uno de los primeros abolicionistas hispanos— recordaba en 1802 que *los hombres que habían meditado sobre la suerte de estas víctimas de nuestra codicia veían una gran diferencia en el tratamiento que recibían de las distintas naciones de Europa:* «que los más inhumanos son los ingleses y holandeses, [...] que los españoles y portugueses las asocian a su indolencia y placeres; y que los franceses, menos desdeñosos, les conceden cierta suerte de moralidad, y así lo manifiestan en su trato».

Antillón aceptaba esta valoración y suscribía que era en las colonias francesas, «antes de la revolución», donde se les trataba con más dulzura[988]. Pero, en 1811, añadió varias notas a la reedición del discurso de

1802 —al que pertenecían los párrafos transcritos— y, en una de ellas, comentaba que, muy al contrario, en confirmación de que los españoles trataban mejor a los esclavos, estaba el hecho de que los negros de Georgia se escapaban continuamente a la Florida. Y repetía las ideas que había expuesto el periodista y político francés Jacques Pierre Brissot de Warville en el *Viaje de los Estados Unidos,* sobre la bondad del sistema de manumisión que se practicaba en La Habana y otras posesiones españolas de América[989]. Brissot había sido uno de los creadores, en 1788, de la Sociedad de Amigos de los Negros y había pedido para ellos la igualdad de derechos en la Asamblea legislativa francesa —de la que fue diputado—, comenzada la Revolución.

En 1832, se publicaría en Nueva York el opúsculo del viajero Jorge D. Flinter *Examen del estado actual de los esclavos de la isla de Puerto Rico,* que es un verdadero alegato a favor del régimen de que gozaban los siervos en los territorios de soberanía española, en contraste con los de anglosajones y franceses. Flinter partía de la base de que, en África, los futuros esclavos eran realmente siervos, aparte de vivir en condiciones tales, que hacía mucho más llevadera la vida, aun como siervos, en los territorios hispánicos. Contaba de hecho varios casos de negros que no habían querido retornar al continente negro o se habían desilusionado completamente al hacerlo. Además insistía en las facilidades que tenían en la parte española para obtener la libertad, aduciendo también varios casos y algunos cómputos ilustrativos. En contraste, citaba otros que mostraban la dureza de las condiciones a que se les sometía en los territorios de otras jurisdicciones[990].

Y Mariano Torrente escribía en 1841 que bastaba comparar la situación de los esclavos de Cuba y Puerto Rico con la de las más civilizadas naciones: «Me parece —concluía— haber dejado probado suficientemente que la condición de los negros esclavos en las Antillas es mucho más favorable que la de los proletarios europeos bajo todos los conceptos»[991]; afirmación —esta última— repetida mucho antes de que la hicieran suya algunos historiadores del siglo XX hablando de los negros de los Estados Unidos y sirviera en seguida de piedra de escándalo para los historiadores africanistas. La suscribe también —aún a mediados del siglo XIX y hablando asimismo de las Antillas españolas— don Antonio de las Barras y Prado:

> «Ya quisieran para sí muchos proletarios de países libres como Inglaterra el trato de los esclavos de Cuba...»[992].

La afirmación trascendería a la larga las propias fronteras hispanas: la haría suya en 1873, en *The Pearl of the Antilles,* Gallenga, comparándolos en su caso con los campesinos lombardos[993].

La verdad es que, en 1842, se había aprobado un reglamento de esclavos para Cuba con el que se procuró poner todo el orden posible en la institución de que hablamos y dejó mucho que desear. No en vano había habido por medio una Revolución liberal que, paradójicamente, en España, había puesto *en su sitio* —el de personas sin personalidad jurídica— a los esclavos y había hecho absoluto el derecho de propiedad de los que sí gozaban de esa personería, y había provocado además la revolución haitiana de 1791, que hizo cundir el temor en las autoridades de las demás Antillas. Con eso y con el eco de las discusiones de las Cortes de Cádiz sobre la abolición, los esclavos eran conscientes de que habían entrado en *la era de la libertad,* según la expresión que emplearían en adelante algunos de ellos[994].

El reglamento de 1842 para los esclavos de Cuba fue claramente más pacato que la *Instrucción* de 1789: la *Instrucción* disponía que los dueños de las plantaciones o haciendas costeasen los gastos de un sacerdote que dijese misa a los operarios y el *Reglamento* se limitaba a advertir que era *responsabilidad* de los dueños que se les administrasen los sacramentos cuando lo tenía dispuesto la Iglesia; la *Instrucción* ordenaba que los dueños alimentaran a los hijos libres de los esclavos hasta los doce o catorce años, según los casos, y el *Reglamento* no decía nada de ello, siendo así que se trataba de un problema estrechamente vinculado a la posibilidad real de la manumisión; la *Instrucción* exigía que se diera a los esclavos el alimento y el vestido que fuera acostumbrado en el país y, concretamente, entre los jornaleros y trabajadores libres, en tanto que el *Reglamento* estipulaba una dieta y un vestuario que, a juicio de observadores de la época, eran *muchísimo menos de lo que tenían los trabajadores libres* en 1842; en la *Instrucción* se decía que, en caso de injuria al esclavo, los jueces lo castigarían *como si fuese libre el injuriado,* expresión que el *Reglamento* se guardaba de incluir. Por fin, en la *Instrucción* se articulaba un sistema de vigilancia para comprobar

que la propia *Instrucción* se cumplía, hacienda por hacienda y plantación por plantación, y el *Reglamento* no ofrecía ninguno[995].

Lo que hay que preguntarse, por tanto, es si el trato no empeoró en la Cuba del siglo XIX. Así de rotundo.

¿Fue peor al final?

Los novelistas cubanos así lo reflejaron en sus ficciones... y don Antonio de las Barras lo refutó explícitamente en sus propias barbas —quiero decir en la misma época en que ellos escribían[996]—; la instrucción pastoral de 1853 del obispo de Santiago Antonio María Claret lo refuta también tácitamente; lo que decía a unos y otros —esclavos y amos— era, en el fondo, que sublimaran la relación jurídica que existía entre ellos, sin cambiarla: aquéllos debían *amar, respetar y obedecer a sus amos, señoras, mayorales y demás superiores,* con la seguridad, además, de que, si actuaban así, serían bien tratados. Porque, a su vez, los amos y demás superiores tenían que cumplir, sencillamente, las constituciones sinodales del Arzobispado, las leyes de Indias y el vigente reglamento de esclavos, cuyos preceptos —que iban de lo material a lo religioso— les recordaba expresamente en la pastoral[997].

Pero este historiador no pondría la mano en el fuego. ¿Ni por el testimonio de un santo? Claret, en realidad, no pudo ignorar al abandono —relativo— en que estaban los esclavos de las plantaciones en contraposición a los de las ciudades y villas. La proporción de curas era mucho mayor en éstas que en las áreas rurales y, de facto, fue aquí y entonces —en el siglo XIX— cuando cuajó el fenómeno de la *santería,* que era un culto sincrético. En ello tuvo que andar la libertad de creencias impuesta con la Revolución liberal años antes, es cierto. También tuvo que ver el volumen de la importación de esclavos, que había crecido sobremanera. Pero, en suma, todo apunta a un menor control de la situación por parte del clero y de la justicia.

Abunda en lo mismo —y, en cierto modo, en la idea del endurecimiento de las relaciones sociales— el hecho de que, desde el entorno de 1830, fueran menos frecuentes los casamientos étnicamente mixtos, de blancas o blancos con negros o negras, y que, además, las autoridades civiles procurasen impedirlos[998].

También es cierto que Claret escribió la instrucción de 1853 después de haber efectuado la visita pastoral; de suerte que tenía motivos para saber que los amos trataban bien a los esclavos y sólo acudían a los castigos corporales más duros cuando los siervos desobedecían...

Pero aun así. También escribió su *Informe sobre diezmos* de 1808 el obispo de La Habana Juan José Díaz de Espada después de la visita pastoral. Y su visión es distinta, siendo así que todavía escribe en el Antiguo Régimen y sobre una realidad regulada, por tanto, por las leyes antiguas. Cierto que estamos ante uno de los primeros abolicionistas y que su propósito es demostrar que los esclavos no eran imprescindibles para el desarrollo de Cuba. Pero, si de valoraciones generales se trata, las suyas son tan estimables como puedan ser las de Claret. Y son diferentes. Por lo pronto, admitía la posibilidad de que los esclavos murieran pronto —como morían en efecto— por *desesperación o abatimiento,* dice. Y no atribuía un papel menor, en este hecho, a las dificultades que encontraban para casarse: primero, porque los dueños se lo impedían frecuentemente, cuando se trataba de negras de otras haciendas, y, segundo, porque no pocos amos las querían para sí y las conservaban como concubinas. Además, «el trato duro y acoso inhumano los desespera [a los esclavos], les hace emprender fugas: los castigos fuertes los van destruyendo y al fin se ven aniquilados». «Basten doscientos años de este tráfico cruel e inhumano». «¿Qué utilidad puede haber en el orden de la naturaleza que un país [se] despueble por poblar a otro?».

> «No son los negros los que aun en las cadenas de la esclavitud rehúsan multiplicarse: la crueldad de los amos es la que hace inútil el voto de la naturaleza. Ésta llega a tanto extremo que en el mero hecho de tener esclavos o esclava que quiere casarse con otro esclavo, la respuesta es que busque otro amo: por evitar los cuidados y atenciones recíprocos y las licencias que tienen que darle para las pernoctaciones con el esposo o la esposa y por otra condescendencia que están muy distantes de permitir»[999].

La protección de los jueces, siendo tan clara y cierta como hemos visto, no impedía que aparecieran otras valoraciones generales —como ésta del obispo de La Habana— que encontraban abusos por doquier.

Ya había abogado por la supresión de la esclavitud cubana su antecesor, el obispo navarro Joaquín de Osés y Alzúa, en un memorial

dirigido a Carlos IV en 1794; aunque mezclaba la denuncia de la injusticia con el miedo a la insurrección:

> «La mayor parte de la isla se compone de negros esclavos y de mercenarios, sin conocer propiedad alguna, que cultivan un terreno que no es de ellos, y cuyos frutos pasan enteramente a las manos de los dueños. Ellos trabajan por sólo el temor del palo levantado siempre sobre sus espaldas, y si éste desaparece por un momento, el trabajo se interrumpe, y la naturaleza, irritada, venga con su esterioridad los agravios que las diposiciones del día hacen a sus cultivadores. ¿Podrán prosperar los terrenos entre las rabias de la desesperación y amenazas de la fuerza, entre el abatimiento, bajeza e ignominia de la esclavitud y bajo el palo levantado? [...]
>
> »Por otra parte es difícil retratar las funestas consecuencias que resultan de torpes comixtiones entre negros y blancos hasta el extremo de confundirse las generaciones [...].
>
> »El mismo fin que ha tenido la misma colonia vecina [Haití] ha dado la respuesta más decisiva. Nada otra cosa se conseguirá de[1000] una población de negros esclavos que excediendo incomparablemente en número a los propietarios y blancos siempre sería temible y siempre expuesta a otra igual irrupción. [...]
>
> »Por eso digo que en subsidio de otros brazos convendrá *por ahora* la introducción de éstos [negros esclavos], pero que al mismo tiempo se procuren los más rápidos progresos que puede hacer una buena política poblando los campos de brazos de blancos y libres para, cuando llenen el hueco de los negros, pueda al menos igualar el de éstos y contrarrestar cualquier insurrección o atentado»[1001].

La historia posterior —cómo conservadores y liberales cubanos y españoles se esforzaron para lograr que las cosas siguieran como estaban, y eso hasta 1880— es una página vergonzosa que, por fortuna para este historiador, ya han estudiado otros y sería repetitivo lo que yo pudiera decir[1002]. Seguían, pese a todo, siendo tuertos en un mundo de ciegos: los brasileños no hicieron lo propio hasta 1888 y, en el África occidental francesa, se permitió la esclavitud hasta 1905 y se mantuvo el trabajo forzado hasta 1946. En la Kenia británica, la abolición no se había decretado hasta 1907[1003].

SIGLAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Siglas

Señalo con un asterisco (*) aquellos archivos en los que no he trabajado personalmente, sino que he buscado y, en su caso, obtenido la documentación por medio de otra persona.

ACEC: *Actas del Cabildo eclesiástico de Caracas. Compendio cronológico (1580-1770),* Caracas, Fuentes para la historia colonial de Venezuela, 1963, t. I.

ACSE: *Actas capitulares de Santiago del Estero*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1946, 3 vols.

ACSJPR: *Actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico, 1751-1760,* San Juan, Gobierno de la Capital, 342 pp.; ...*1761-1767,* San Juan, Gobierno de la Capital, 1954, 261 pp.; ...*1767-1771,* San Juan, Municipio de San Juan, 277 pp.

ACSJF (1965): *Actas capitulares y otros papeles del Cabildo de la ciudad de San Juan correspondientes a la segunda mitad del siglo XVIII (existentes en el Archivo Histórico y Administrativo de San Juan),* San Juan (Argentina), Archivo Histórico y Administrativo de la Provincia de San Juan, 124 pp.

ACSL: *Actas capitulares de San Luis*, t. II: *Años 1751 a 1797*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1983, 473 pp.

ADA: Archivo de los duques de Alba, Madrid, España

ADCó: Archivo Diocesano de Córdoba, España

ADPi: Archivo Departamental de Piura, Perú

AGI/BA: Archivo General de Indias (Sevilla, España), Buenos Aires
AGI/C: ib., Caracas
AGI/Cha: ib., Charcas
AGI/Chi: ib., Chile
AGI/F: ib., Filipinas
AGI/G: ib., Guatemala
AGI/Guad: ib., Guadalajara
AGI/I: ib., Indiferente general
AGI/L: ib., Lima
AGI/M: ib., México
AGI/Q: ib., Quito
AGI/P: ib., Panamá
AGI/SD: ib., Santo Domingo
AGN(BA)/BA: Archivo General de la Nación, Buenos Aires, sección Buenos Aires
AGN(L): Archivo General de La Nación, Lima
AGN(M): Archivo General de la Nación, México
AGT: Archivo General de Tucumán, San Miguel de Tucumán, Argentina
*AHCMá: Archivo Histórico Catedralicio de Málaga, España
AHMCT: Archivo Histórico de la Municipalidad de Córdoba de Tucumán, Argentina
AHN/C: Archivo Histórico Nacional, sección Consejos, Madrid, España
AHN/E: ib., sección Estado
AHN/FC/MºH/SG: ib., sección Fondos contemporáneos, Ministerio de Hacienda, Serie general
AHN/I: ib., Inquisición
AHN/J: ib., Jesuitas
AHN(SCh): Archivo Histórico Nacional, Santiago de Chile
AHPCT: Archivo Histórico Provincial de Córdoba de Tucumán, Argentina
AHPJ: Archivo Histórico Provincial de Jujuy, Argentina
AHPM: Archivo Histórico Provincial de Mendoza, Argentina
AHPS: Archivo Histórico de la Provincia de Salta, Argentina
AMC: Archivo Municipal de Cádiz, España
*APC: Archivo Provincial de Cádiz, España
*APNJF: Archivo de Protocolos Notariales de Jerez de la Frontera, España
*APSM(JF): Archivo de la Parroquia de San Marcos, Jerez de la Frontera, España

ARG: Archivo del Reino de Galicia, La Coruña, España
ARG/JRG: ib., Junta del Reino de Galicia
ASG/AS: Archivio di Stato di Genova, Italia, Sección Archivio Segreto
ASMi/PE: Archivio di Stato di Milano, Italia, Potenze Estere post 1535
ASMo/CD/CD: Archivio di Stato di Modena, Italia, Cancelleria Ducale, Chirografi Ducali
ASMo/CD/E: ib., Esteri
ASN/E: Archivio di Stato di Napoli, Italia, Esteri
ASV/ANM: Archivio Segreto Vaticano, Roma, Archivio della Nunziatura di Madrid
ASV/SS/S: ib., Segretaria di Stato, Spagna
BNM: Biblioteca Nacional, Madrid
BNP/M/FR: Bibliothèque Nationale, París, Manuscrits, Fonds reservés
*BEJ/ARAG: Biblioteca del Estado de Jalisco, Archivo de la Real Audiencia de Guadalajara
MAE/CP/E: Ministère des affaires étrangères, Correspondance politique, Espagne, París
NRLE: *Novísima Recopilación de las Leyes de España,* Madrid, s.i., 1805-1807, 6 vols.
RLRI : *Recopilación de leyes de los Reynos de Indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II nuestro señor,* 4ª impresión, Madrid, Viuda de Joaquín Ibarra, 1791, 3 tomos (Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943, facsímil)

Referencias bibliográficas

Lo que sigue no es una relación exhaustiva de la bibliografía consultada, sino la que se refiere a aspectos tratados en este libro. No debe acudirse a ella, por tanto, como a una bibliografía seleccionada por su mayor calidad en relación con las obras que no se mencionan.

ABBAD (1959) Y LASIERRA, Íñigo: *Historia geográfica civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico,* San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, CXXVII + 320 pp., en GONZÁLEZ VALES (2001).
ACOSTA (1978) SAIGNES, Miguel: *Vida de los esclavos negros en Venezuela,* La Habana, Casa de las Américas, 265 pp.
— (1981): «Vida en un cumbe venezolano», en PRICE (1981), 64-71.

AGUIRRE (1988), Carlos: «Violencia, castigo y control social: Esclavos y panaderías en Lima, siglo XIX»: *Pasado y presente: Revista para una historia alternativa,* n. 1, 27-37.

AGUIRRE (1972) BELTRÁN, Gonzalo: *La población negra de México,* 2ª ed. corr. y aum., México, Fondo de Cultura Económica, 374 pp.

— (1994): *El negro esclavo en Nueva España: La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos,* México, Fondo de Cultura Económica, 211 pp.

AGUIRREZÁBAL, María Jesús, y COMELLAS, José Luis (1982): «La conspiración de Picornell (1795) en el contexto de la prerrevolución liberal española»: *Revista de historia contemporánea,* n. 1, 7-38.

AIMES (1967), Hubert H. S.: *A history of slavery in Cuba, 1511-1868,* Nueva York, Octagon Books, XI + 298 pp.

ALBORNOZ (1573), Bartolomé [Frías de]: *Arte de los contractos,* Valencia, Pedro de Huete, 176 pp.

ALCALÁ (1919) Y HENKE, Agustín: *La esclavitud de los negros en la América española,* Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 110 pp., en VILA (1999).

ALCARAZ (1993) GÓMEZ, José Francisco: «Un documento del Padre Rávago S.I. confesor de Fernando VI (1747-1755), sobre las redenciones de cautivos»: *Anales valentinos*, XIX, n. 37, 73-92.

ALDEA (1972) VAQUERO, Q.; MARÍN MARTÍNEZ, T.; VIVES GATELL, J.: *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 4 vols.

— (1987): — *Suplemento I*, Madrid, CSIC, 706 pp.

ALMÉCIJA (1992), Juan: *La familia en la Provincia de Venezuela, 1745-1798*, Madrid, Editorial Mapfre, 290 pp.

AMAT (1947) I JUNIENT, Manuel: *Virrey del Perú, 1761-1776: Memoria de gobierno*, Edición y estudio preliminar de Vicente RODRÍGUEZ CASADO y Florentino PÉREZ EMBID, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 845 pp.

ANDALOUSIES (1993), Jean: «Presencia cristiana en Argelia y Túnez del siglo XII al XIX»: *In* Ramón LOURIDO *et al.: El cristianismo en el Norte de África*, Madrid, Mapfre, 1993, pp. 57-72.

ANDERSON (1956), M. S.: «Great Britain and the Barbary states in the eighteenth century»: *Bulletin of the Institute of historical research*, XXXIX, 87-107.

ANDERSON (1996), Robert Nelson: «The *Quilombo* of Palmares: A new overview of a Maroon state in seventeenth-century Brazil»: *Journal of Latin American studies,* XXVIII, n. 3, 545-566.

ANDRÉS-GALLEGO (1992), José: *Quince revoluciones y algunas cosas más*, Madrid, Ed. Mapfre, 350 pp.

— (1996): «Esclavos de Temporalidades (El Tucumán, 1768): Posibilidades de una fuente documental»: *Hispania Sacra*, XLVIII, n. 97, 231-260.

— (1999-2000): «La vida en una hacienda tucumana según las instrucciones jesuíticas (1767)»: *Cultura latinoamericana,* n. 1-2, 575-582.

ANDRÉS-GALLEGO, José, y GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María (2002): *La Iglesia y la esclavitud de los negros,* Pamplona, Eunsa, 191 pp.

ANDREU (1970) OCÁRIZ, Juan José: «La rebelión de esclavos de Boca Nigua»: *Anuario de estudios americanos,* XXVII, 551-581.

ANGUIANO (1950), Mateo de: *Misiones capuchinas en África,* con introducción y notas del P. Buenaventura de CARROCERA, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 vols.

ANSTEY (1975), Roger: *Tha Atlantic slave trade and British abolition, 1760-1810,* Atlantic Highlands, N.J., y Londres, Humanities Press y Macmillan, XXIV + 456 pp.

ANTILLÓN (1820), Isidoro de: *Disertación sobre el origen de la esclavitud de los negros, motivos que la han perpetuado, ventajas que se le atribuyen y medios que podrían adoptarse para hacer prosperar sin ella nuestras colonias.* Leída en la Real Academia Matritense de derecho español y público, el día 2 de abril de 1802, Valencia, Imprenta de Domingo y Mompié, 144 pp., en VILA (1999).

ANTONIL (1711), André Joâo: *Cultura e opulência do Brasil, por suas drogas e minas,* Lisboa, Oficina Real Deslandesiana, 205 pp., en SILVA (1997)[1004].

ANUNCIBAY (1963), Francisco de: «Informe sobre la población indígena de la gobernación de Popayán y sobre la necesidad de importar negros para la explotación de sus minas, por el Licenciado..., Año 1592», *Anuario colombiano de historia social y de la cultura,* I, 197-208.

ARANGO (1888) Y PARREÑO, Francisco: «Discurso sobre la agricultura en La Habana y medios de fomentarla», en *Obras,* t. I, La Habana, Howson y Heinen, pp. 53-161, en GARCÍA ÁLVAREZ y GARCÍA MORA (1999).

ARES QUEIJA, Berta, y STELLA, Alessandro (2000), coord.: *Negros, mulatos, zambaigos: Derroteros africanos en los mundos ibéricos,* Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos (CSIC), 389 pp.

ARMAS (1866) Y CÉSPEDES, Francisco de: *De la esclavitud en Cuba,* Madrid, Establecimiento tipográfico de T. Fortanet, VIII + 481 pp., en VILA (1999).

ARNALTE (1993), Arturo: «Una expedición de 3.000 morenos (un proyecto de colonización de Fernando Poo en 1870)»: *Estudios africanos,* VII, n. 12-13, 89-105.

— (1994): «El viaje de vuelta: Proyectos afroamericanos de regreso a África»: *Estudios africanos,* VIII, n. 14-15, 171-184.

ARRIBAS (1975) PALAU, Mariano: «El viaje de Fr. Bartolomé Girón de la Concepción a Marruecos en 1765»: *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, n. 11, 37-56.

— (1981): «La correspondencia inicial entre Carlos III y el sultán de Marruecos»: *Al-Qantara*, II, fascículos 1 y 2, 145-165.

— (1983): «La misión frustrada de Abraham Masahod a España en 1766»: *Sefarad*, XIII, 109-133.

— (1989): «España y Marruecos en tiempos de Carlos III»: *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, n. 3, 83-102.

ARVIZU (1992), Fernando de: «Castigos corporales a esclavos e indios (Notas sobre el poder correccional en las Indias)», en *Homenaje a Ismael Sánchez Bella,* Presentación y coordinación por Joaquín SALCEDO IZU, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 99-110.

ASHWORTH (1987), John: «The relationship between capitalism and humanitarianism»: *The American historical review,* XCII, n. 4, 813-828.

AUSTEN (1979), Ralph A.: «The Islamic Red Sea slave trade: An effort of quantification», en *Proceeding of the Fifth International Conference on Ethiopian Studies,* Chicago, pp. 443-467.

— (1979b): «The Trans-Saharan slave trade: A tentative census», en *The uncommon market: Essays in the economic history of the Atlantic slave trade,* ed. por Henry A. GEMERY y Jan S. HOGENDORN, Nueva York, Academic Press, pp. 27-76.

AVENDAÑO (1668-1686), Diego de: *Thesaurus Indicus,* Amberes, Iacobum Meursium, 6 vols.

AZARA (1923), Félix de: *Viajes por la América meridional,* Madrid, Jiménez y Molina, 2 vols.

[AZPILCUETA (1554), Martín de:] *Manual de confesores y penitentes que clara y brevemente contiene la universal, y particular decisión de quasi todas las dubdas, que en las confessiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras, & irregularidades, compuesto antes por un religioso de la ordê de Sant Francisco de la provincia de la Piedad, y después visto y en algunos passos declarado por el muy antiguo y muy famoso doctor... Navarro,* Medina del Campo, Ioan María de Terranoua y Iacobo de Larcari, 564 + tabla de contenido s.f.

BARBOSA (1634), Augustino: *Pastoralis solicitudinis sive De officio et potestate parochi tripartita descriptio, cuius partes singulas earumque materias...,* Lugduni, Laurentii Durand, 408 pp.

BARRIENTOS (2000) GRANDON, Javier: *Guía prosopográfica de la judicatura letrada indiana (1503-1898),* en *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica,* coord. por José ANDRÉS-GALLEGO, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000, cederrom.

BAUER (1990), Arnold J.: «Christian servitude: Slave management in colonial Spanish America», en *Agrarian society in history: Essays in honour of Magnus Mörner,* ed. por Mats LUNDAHL y Thommy SVENSSON, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 89-107.

BYRON (2002), Gay L[ynne]: *Symbolic blackness and ethnic difference in early Christian literature,* Londres y Nueva York, Routledge, xii + 223 pp.

BECERRA (1996) JIMÉNEZ, Celina Guadalupe: *Una población alteña, Jalostotitlán 1770-1830: Tendencias histórico-demográficas,* Zamora (Mëjico), El Colegio de Michoacán, tesis de maestría inédita.

BEHRENDT, Stephen D.; ELTIS, David, y RICHARDSON, David (2001): «The costs of coertion: African agency in the pre-modern Atlantic world»: *The economic history review,* LIV, n. 3, 454-476.

BENCI (1954), Jorge: *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos,* Oporto, Livraria Apostolado da Imprensa, 206 pp.[1005].

BENNASSAR (1990), Bartolomé y Lucille: *Los cristianos de Alá: La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, Nerea, 560 pp.

BERGAD, Laird W.; IGLESIAS GARCÍA, Fe, y BARCIA, María del Carmen (1995): *The Cuban slave market, 1790-1880,* Cambridge, Cambridge University Press, 245 pp.

BERLIN, Ira, y MORGAN, Philip D. (ed.): *The slave's economy: Independent production by slaves in the Americas,* Londres, Frank Cass, 213 pp.

BERNAND (2001), Carmen: *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas,* Madrid, Fundación Histórica Tavera, 203 pp. (= «Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas», en *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica,* cit. *supra*).

BLACKETT (1983), R. J. M.: *Building an antislavery wall: Black Americans in the Atlantic abolitionist movement, 1830-1860,* Baton Rouge, Louisiana State University Press, XII + 237 pp.

BLAKELY (1993), Allison: *Blacks in the Dutch world: The evolution of racial imagery in a modern society,* Bloomington, Indiana University Press, XIX + 327 pp.

BLANCO (1814) WHITE, José María: *Bosquexo del comercio en esclavos y reflexiones sobre este tráfico considerado moral, política, y cristianamente,* Londres, Ellerton y Henderson, VIII + 144 pp., en VILA (1999).

BLANCHARD (1992), Peter: *Slavery and abolition in early Republican Peru,* Wilmington, Scholarly Resources, XX + 247 pp.

— (1998): «La agresividad de los esclavos en Venezuela y Argentina durante las guerras de Independencia», en *Violencia social y conflicto civil: América latina siglo XVIII-XIX,* coordinado por Anthony MCFARLANE y Marianne WIESEBRON, Leiden, Asociación de historiadores latinoamericanistas europeos, pp. 93-117.

BLUM (1974), Jerome: «The condition of the European peasantry on the eve of Emancipation»: *The journal of modern history,* xliv, n. 3, 395-424.

— (1978): *The end of the old order in rural Europe,* Princeton, Princeton University Press, xiii + 505 pp.

BOLES (1983), John B.: *Black Southerners 1619-1869,* Lexington, University Press of Kentucky, XI + 214 pp.

BONO (1993), Salvatore: *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milán, Mondadori, 1993, 243 pp.

BOOGART (1992), Ernst van den, et al. (1992): *Expansión holandesa en el Atlántico (1590-1800)*, Madrid, Editorial Mapfre, 348 pp.

BOTTE (2000), Roger: «Le esclavage africain après l'abolition de 1848: Servitude et droit du sol»: *Annales Hss,* n. 5, 1.009-1.037.

BOWSER (1977), Frederik P.: *El esclavo africano en el Perú colonial,* México, Siglo Veintiuno, 430 pp.

BOXER (1962), Charles: *The golden age in Brazil, 1695-1750: Growing pains of colonial society,* Berkeley, University of California Press, XIII + 443 pp.

— (1963): *Race relations in the Portuguese colonial empire, 1415-1825,* Oxford, Clarendon Press, VII + 136 pp.

— (1967): «Um panfleto raro acêrca dos abusos da escravidâo negra no Brasil (1764), reimpreso he comentado por...», en *Anais do Congresso comemorativo do bicentenário da transferência da sede do Govêrno do Brasil da cidade do Salvador para o Rio de Janeiro, 1963,* t. III, [Río de Janeiro], Departamento de Imprensa Nacional, pp. 175-186.

BRAUDE (2002), Benjamin: «Cham et Noé: Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme»: *Annales Hss,* LVII, n. 1, 93-126.

BRAVO (1986) ACEVEDO, G.: «Los bienes temporales jesuitas en el Reino de Chile (1593-1820): Cuantificación y administración por la Monarquía»: *Siglo XIX* (Monterrey), I, 19-66.

BREATHETT (1982), George (ed.): *The Catholic Church in Haiti (1704-1785): Selected letters, memoirs and documents,* Salisbury, N.C., Documentary Publications, XIII + 202 pp.

BRICEÑO (1995) PEROZO, Mario: «En el bicentenario de la insurrección de los negros, zambos y mulatos de la serranía de Coro: El Código Negro»: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas), LXXXVIII, n. 310, 23-33.

BRIOSCHI (1889), Pedro A.: *Vida de san Pedro Claver, heroico apóstol de los negros,* París, Garnier hermanos, XII + 544 pp., en VILA (1999).

BROWN (1995) Jr., Canter: «Race relations in territorial Florida, 1821-1845»: *The Florida historical quarterly,* LXXIII, n. 3, 287-307.

BROWN (1987), Kendall W.: «Jesuit Wealth and economic Activity within the Peruvian Economy. The Case of colonial Southern Perú»: *The Americas*, XLIV, 23-43.

— (1992): *The economic and fiscal structure of eighteenth-century Arequipa*, Londres, University Microfilm International, 325 h.

BUNES (1992), Miguel Ángel de: «La nueva frontera con el Islam y la vida en el Mediterráneo occidental»: *In* Mercedes GARCÍA ARENAL y Miguel Ángel de BUNES: *Los españoles y el Norte de África, siglos XV-XVIII,* Madrid, Mapfre, pp. 161-288.

BUSH (1996), M. L. (ed.): *Serfdom and slavery: Studies in legal bondage,* Londres, Longman, vi + 358 pp.

— (2000): *Servitude in modern times,* Cambridge, Polity Press, xii + 292 pp.

CAMPBELL (1989), Randolph B.: *An empire for slavery: The peculiar institution in Texas, 1821-1865,* Baton Rouge, Louisiana State University Press, XII + 306 pp.

CANTILLO (1843), Alejandro del: *Tratados, convenios y declaraciones de paz y de comercio que han hecho con las potencias estranjeras los monarcas españoles de la casa de Borbón desde el año de 1700 hasta el día,* Madrid, Imprenta de Alegría y Charlain, XXXIX + 908 pp.

CÁRDENAS (1992), Eduardo: «Los mestizos hispanoamericanos como destinatarios del Evangelio», en *Pontificia Commissio pro America Latina: Historia de la evangelización de América: Trayectoria, identidad y esperanza de un continente..., Simposio internacional, Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992: Actas,* coord. por José ESCUDERO IMBERT, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, pp. 361-392.

CARDOSO (1988), Ciro Flammarion S.: *O trabalho na América latina colonial,* 2ª ed., São Paulo, Editora Atica, 96 pp.

CARDOSO (1975), Geraldo da Silva: *Negro slavery in the sugar plantations of Veracruz and Pernambuco, 1550-1680,* Ann Arbor, University Microfilm International, 326 pp.

CARROLL (1991), Patrick James: *Blacks in colonial Veracruz,* Austin, University of Texas Press, XV + 240 pp.

— (1995): «Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la 'Raza cósmica': Una perspectiva regional»: *Historia mexicana,* XLIV, n. 3, 403-438.

CASAS (1996) DE BASTOS, Rocío: «Corso vasco en el siglo XVIII: 1779-1783», en *Comerciantes, mineros y nautas: Los vascos en la economía americana*, Edición a cargo de Ronald ESCOBEDO MANSILLA, Ana de ZABALLA BEASCOECHEA y Óscar ÁLVAREZ GILA, Vitoria, Universidad del País Vasco, pp. 218-228.

CASSANI (1741), Joseph: *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América, descripción, y relación exacta de sus gloriosas missiones en el Reyno, Llanos, Meta, y río Orinoco, almas y terreno, que han conquistado sus missioneros para Dios, aumento de la Christiandad, y extensión de los dominios de Su Mag. Cathólica,* Madrid, Imprenta y librería de Manuel Fernández, 2 vols., en VILA (1999[1006]).

CASTAÑEDA (1971), Paulino: «La condición miserable del indio», *Anuario de estudios americanos*, XXVIII, 245-335.

CASTILLO (1982) MATHIEU, Nicolás del: *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos,* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 247 pp.

CASTRO, Mariano L. de, y LA CALLE, María Luisa de (1992): *Origen de la colonización de Guinea Ecuatorial (1777-1860),* Valladolid, Universidad, 239 pp.

CERECEDA (1946), F.: «Un asiento de esclavos para América el año 1553 y parecer de varios teólogos sobre su licitud»: *Missionalia hispanica,* III, n. 7, 580-597.

CLARET (1997), Antonio María: *Escritos pastorales,* Edición preparada por José María VIÑAS y Jesús BERMEJO, Presentación de Fernando SEBASTIÁN AGUILAR, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 686 pp.

CLEMENTI (1974), Hebe: *La abolición de la esclavitud en América latina,* Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 218 pp.

COCQUELINES (1760), Caroli: *Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio cui accessere Pontificum omnium vitae, notae et indices opportuni. Opera et studio...,* Roma, typis Hieronymi Mainardi, 46 vols.

COELHO, Philip R., y MCGUIRE, Robert A. (1997): «African and European bound labor in the British New World: The biological consequences of economic choices»: *The journal of economic history,* LVII, n. 1, 83-115.

— (2000): «Diets versus diseases: The anthropometrics of slave children»: *The journal of economic history,* LX, n. 1, 232-246.

COHEN (1980), William B.: *Français et africains: Les noirs dans le regard des blancs, 1530-1880,* París, Gallimard, 409 pp.

COLECCIÓN (1801) *de los tratados de paz, alianza, comercio etc. ajustados por la Corona de España con las potencias extrangeras desde el reynado del señor don Felipe quinto hasta el presente,* t. III, Madrid, Imprenta Real, 462 pp.

COLLECTANEA (1907) *S. Congregationis de Propaganda Fide seu decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus,* Roma, Sagrada Congregación de Propaganda Fide, 2 vols.

CONCOLORCORVO (1943) [Alonso CARRIÓ DE LA VANDERA]: *El lazarillo de ciegos caminantes,* Ediciones Atlas, Madrid, 175 pp.[1007].

CONRAD (1983), Roger Edgard: *Children of God's fire: A documentary history of black slavery in Brazil,* Princeton, Princeton University Press, xxviii + 515 pp.

COOPER, Frederick; HOLT, Thomas C.; SCOTT, Rebecca J. (2000): *Beyond slaves: Explorations of race, labor, and citizenship in postemancipation societies,* Chapell Hill y Londres, The University of North Carolina Press, XII + 198 pp.

CORTÉS (1990) ALONSO, Vicenta: «La manumisión y la sociedad hispanoamericana», en Francisco de SOLANO y Agustín GUIMERÁ (ed.): *Esclavitud y derechos humanos: La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 33-42.

CORTÉS (1986) LÓPEZ, José Luis: *Los orígenes de la esclavitud negra en España,* Salamanca, Universidad, 195 pp.

— (1989): *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI,* Salamanca, Universidad, 250 pp.

COSTA (1989), Iraci del Nero da: «Os viajantes estrangeiros e la família escrava no Brasil»: *Sociedade brasileira de pesquisa histórica* (SBPH)*: Anais da VIII Reuniâo,* Sâo Paulo, SBPH, pp. 27-30.

— (1992): *Arraia-Miúda: um estudo sobre os nâo propietários de escravos no Brasil,* Sâo Paulo, MGSP Editores, 1992, 159 pp.

COSTA, Iraci del Nero da, y GUTIÉRREZ, Horácio (1984): «Nota sobre casamentos de escravos em Sâo Paulo e no Paraná»: *História: Questôes & debates,* V, n. 9, 313-321.

COSTA, Iraci del Nero da; SLENES, Robert W., y SCHWARTZ, Stuart B. (1987): «A família escrava em Lorena (1801)»: *Estudos econômicos,* XVII, n. 2, 245-295.

COX (1984), Edward L.: *Free coloreds in the slave societies of St. Kitts and Grenada, 1763-1833,* Knoxville, University of Tennessee Press, XIII + 197 pp.

CRATON (1983), Michael: *Testing the chains: Resistance to slavery in the British West Indies,* Londres, Cornell University Press, 389 pp.

CURTIN (1969), Philip D.: *The Atlantic slave trade: A census,* Madison, University of Wisconsin Press, XIX + 338 pp.

— (1990): *The rise and fall of the plantation complex: Essays in Atlantic history,* Cambridge, Cambridge University Press, XI + 220 pp.

CUSHNER (1964), Nicholas P.: *Philippine Jesuits in exile: The journals of Francisco Puig, S.J., 1768-1770*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 202 pp.

— (1969): «Merchants and missionaries: A theologian's view of clerical involvement in the Galleon trade»: *The Hispanic American historical review*, XLVII, 360-369.

— (1971) (ed.): *Documents illustrating the British conquest of Manila, 1762-1763*, Londres, Royal Historical Society, 222 pp.

— (1975): «Slave mortality and reproduction on Jesuit hacienda in colonial Peru», *The Hispanic American historical review*, LV, n. 2, 177-199.

— (1980): *Lords of Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Perú, 1600-1767*, Albany, State University of New York, 225 pp.

— (1982): *Farm and factory: The Jesuits and the development of agrarian capitalism in colonial Quito, 1600-1767*, Albany, State University of New York Press, 231 pp.

— (1983): *Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina 1650-1767,* Albany, State University of New York Press, 206 pp.

CHÁVEZ (1994) CARBAJAL, María Guadalupe: *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán, 1600-1650,* Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 156 pp.

DAVIS (1966), David Brion: *The problem of slavery in Western culture,* Ithaca, Cornell University Press, XIV + 505 pp.

— (1976): *The problem of slavery in the age of Revolution, 1770-1823,* Ithaca y Londres, Cornell University Press, 576 pp.

— (1984): *Slavery and human progress,* Nueva York, Oxford University Press, 374 pp.

— (1987): «Reflections on Abolitionism and ideological hegemony»: *The American historical review,* XCII, n. 4, 797-812.

— (2000): «Looking at slavery from broader perspectives»: *The American historical review,* CV, n. 2, 452-466[1008].

DEBIEN (1967), Gabriel: «Les affranchissements aux Antilles françaises aux XVIIe et XVIIIe siècles»: *Anuario de estudios americanos,* XXIII, 1.177-1.203.

DEGLER (1971), Carlo: *Neither Black nor White: Slavery and race relations in Brazil and the United States,* Nueva York, Macmillan, XVI + 302 pp.

DEIVE (1980), Carlos Esteban: *La esclavitud del negro en Santo Domingo,* Santo Domingo, Museo del Hombre Dominicano, 2 vols.

— (1989): *Los guerrilleros negros*, Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana, 307 pp.

DELISLE (1998), Philippe: «Église et esclavage dans les vieilles colonies françaises au XIXe siècle»: *Révue d'histoire de l'église de France,* LXXXIV, 55-70.

DEPONS (1960), François: *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme en la América meridional,* Caracas, Banco Central de Venezuela, 2 vols.

[DIANA (1632), Antonino:] *Antonini Diana Clerici Regularis Resolutionum moralium pars prima et secunda, in quibus selectiores casus conscientiae breviter, dilucide, & ut plurimum benignus sub his Tractatibus explicantur..., additus est index locupletissimus notabilium & expurgatius infinitis paene mendis,* 3ª ed., Zaragoza, Iacobum Dormer, 312 + 180 pp.

— (1675): *R.P.D. Antonini Diana panormitani Cler. Reg... Practicae resolutiones lectissimorum casuum, editio ultima, partes omnes XII complectens, iterum atque iterum cum auctore collata ac plurimis locis aucta, decretisque quibusdam Alexandri VII locupletata,* Zaragoza, Haeredes Didaci Dormer, 798 pp.

DÍAZ (2000), María Elena: *The Virgin, The king, and the royal slaves of El Cobre: Negotiating freedom in colonial Cuba, 1670-1780,* Stanford, Stanford University Press, XVIII + 440 pp.

DÍAZ MELIÁN (1986), Mafalta Victoria: «La condición jurídica y social del negro en Puerto Rico a través de las actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico (1775-1810)», en *Octavo Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, celebrado en Santiago de Chile entre los días 23 y 28 de septiembre de 1985,* t. II, Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile (*Revista de historia del derecho,* n. 12), pp. 277-304.

DÍAZ SOLER (2000), Luis M.: *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico,* reed., Río Piedras, Editorial Universitaria, 439 pp.

DIN (1999), Gilbert C.: *Spaniards, planters, and slaves: The Spanish regulation of slavery in Louisiana, 1763-1803,* College Station, Tejas A & M University Press, XIV + 356 pp.

DOMÍNGUEZ (1958), Luis Arturo: «Sublevación de negros y zambos en la sierra de Coro en 1795»: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas), XLI, 132-144.

DRAKE (1950), Thomas E.: *Quakers and slavery in America,* New Haven, Yale University Press, VIII + 245 pp.

DRESCHER (1977), Seymour: *Econocide: British slavery in the era of abolition,* Pittsburgo, University of Pittsburgh Press, XIV + 279 pp.

— (1987): *Capitalism and antislavery: British mobilization in comparative perspective,* Nueva York y Oxford, Oxford University Press, XV + 300 pp.

— (1999): *From slavery to freedom: Comparative studies in the rise and fall of Atlantic slavery,* Nueva York, Nueva York University Press, XXXV + 454 pp.

DUHARTE (1992) JIMÉNEZ, Rafael: *Rebeldía esclava en el Caribe,* Veracruz, Gobierno del Estado, 232 pp.

DUBOIS (1998), Laurent: *Les esclaves de la République: L'hhistoire oubliée de la première émancipation 1789-1794,* París, Calmann-Lévy, 239 pp.

— (2004) : *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution,* Londres y Belknap y Cambridge, Harvard University, 357 pp.

DUPUY (1989), Alex: *Haiti in the world economy: Class, race, and underdevelopment since 1700,* Boulder, Westview Press, IX + 245 pp.

DUQUE DE ESTRADA (1989), Nicolás: *Doctrina para negros: Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales,* Transcripción e introducción de Javier LAVIÑA, Hospitalet de Llobregat, Sendai ediciones, 128 pp.

EDSEL (1996), Carlos: «Los jacobinos negros en la insurgencia de los esclavos de la serranía de Coro», en RODRÍGUEZ *et al.* (1996): *José Leonardo Chirino y la insurrección de la serranía de Coro de 1795...,* cit. *infra,* pp. 157-172.

ELKINS (1976), Stanley M.: *Slavery: A problem in American institutional and intellectual life,* 3ª ed. rev., Chicago, University of Chicago Press, VIII + 320 pp.

ELTIS (2000), David: *The rise of African slavery in the Americas,* Cambridge, Cambridge University Press, XV + 353 pp.

ELTIS, David, y ENGERMAN, Stanley L. (2000): «The importance of slavery and the slave trade to industrializing Britain»: *The journal of economic history,* LX, n. 7, 123-143.

ELTIS, David, y JENNINGS, Lawrence C. (1989): «Trade between Western Africa and the Atlantic world in the pre-colonial era»: *The American historical review,* XCIV, n. 4, 936-959.

EMMER, Peter, *et al.* (1992): *Expansión holandesa en el Atlántico (1590-1800)*, Madrid, Editorial Mapfre, 348 pp.

ENDREK (1966), Emiliano: *El mestizaje en Córdoba: Siglo XVIII y principios del XIX*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Dirección General de Publicaciones, 151 pp.

ENGERMAN (1994), Stanley L.: «Concluding reflections», en HUDSON (1994), 233-241.

ESSAH (1996), Patience: *A house divided: Slavery and emancipation in Delaware, 1638-1865,* Charlottesville, University Press of Virginia, XV + 216 pp.

ESSIG (1982), James D.: *The bonds of wickedness: American evangelicals against slavery, 1770-1808,* Filadelfia, Temple University Press, 208 pp.

FAGE (1955), John D.: *Introduction to the history of West Africa,* Cambridge, Cambridge University Press, X + 209 pp.

— (1969): «Slavery and the slave trade in the context of West African history»: *Journal of African history,* X, 393-404.

— (1980): «Slaves and society in Western Africa, c. 1445»: ib., XXI, 289-310.

FAGUNDEZ (1640), Stephanus: *In praecepta Decalogi,* Lyon, Anisson, 2 vols.

FERNÁNDEZ CANALES (1987), Consuelo: «Exposiciones de la opinión pública ante la abolición de la esclavitud en Puerto Rico (1868-1873)»: *Cuadernos de historia moderna y contemporánea,* n. 8, 157-171.

FERNÁNDEZ GAYTÁN (1973), José: «Un marino, embajador en la corte de Marruecos (1767)»: *Revista general de Marina*, n. 184, 691-704.

FERRARI (1941) BILLOCH, F.: *Barceló: Su lucha con ingleses y piratas berberiscos,* Barcelona, Madrid, Patria, 191 pp.

FERRER (2003), Ada: «La société esclavagiste cubaine et la révolution haïtienne»: *Annales Hss,* LVIII, n. 2, 333-356.

FIGUEROA LUNA, Guillermo, y IDROGO CUBAS, Ninfa (1994-1997): «*No queremos amos:* Lambayecanos en lucha por libertad e igualdad (afronorteños, 1750-1850)»: *Contrastes: revista de historia,* n. 9-10, 97-127.

FINKELMAN (1981), Paul: *An imperfect union: Slavery, federalism, and comity,* Chapel Hill, University of North Caroline Press, XII + 378 pp.

FLINTER (1832), Jorge D.: *Examen del estado actual de los esclavos de la isla de Puerto Rico bajo el gobierno español: en que se manifiesta la impolítica y peligro de la prematura emancipación de los esclavos de la India occidental, con algunas observaciones sobre la ruinosa tendencia de una reforma imprudente y de los principios revolucionarios hacia la prosperidad de las naciones y colonias, todo corroborado con ejemplos y apoyado en la autoridad de documentos oficiales,* Nueva York, Imprenta española del Redactor, 124 pp.[1009].

FLORENTINO, Manolo, y GÔES, José Roberto (1995): «Parentesco e estabilidade familiar entre os escravos do agro fluminense, 1790-1830»: *Liphis,* 13-19.

FLORES (1984) GALINDO S., Alberto: *Aristocracia y plebe: Lima, 1760-1830 (Estructura de clases y sociedad colonial),* Lima, Mosca Azul editores, 270 pp.

FLORESCANO, Enrique, y GIL SÁNCHEZ, Isabel (1976) (compiladores): *Descripciones económicas regionales de Nueva España: Provincias del Centro, Sudeste y Sur, 1766-1827,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 326 pp.

FOGEL, Robert W., y ENGERMAN, Stanley L. (1989-1992): *Without consent or contract: The rise and fall of American slavery,* Nueva York y Londres, W.W. Norton, 2 vols.

— (1971): *The reinterpretation of American economic history,* Nueva York, Harper and Row, 494 pp.

— (1974): *Time on the cross: The economics of American Negro slavery,* Nueva York, W.W. Norton, 2 vols. (= *Tiempo en la cruz: La economía esclavista de los Estados Unidos,* México, Siglo Veintiuno, 1981, 267 pp.).

— (1989-1992): *Without consent or contract: The rise and fall of American slavery* (1989-1992), Nueva York y Londres, W.W. Norton & Co., 2 vols.[1010].

FONTENAY (1988), Michel: «La place de la course dans l'économie portuaire: L'exemple de Malte et des ports barbaresques»: *Annales ESC,* n. 6, 1.321-1.347.

FORTIQUE (1996), José Rafael: «Sobre los esclavos negros de Venezuela»: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas), LXXIX, n. 313, 21-35

FRAGOSO (1641), Baptista: *Regimen reipublicae christianae ex Sacra Theologia, et ex utroque iure ad utrumque forum...,* Lugduni, 3 vols.

FRAGOSO (1992), Hugo: «A era missionária (1686-1759)», en Eduardo HOORNAERT: *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis, Vozes, 1992, pp. 139-208.

FRAGOSO, Joâo Luís Ribeiro, y FLORENTINO, Manolo Garcia (1987): «Marcelino, filho de Inocência Crioula, neto de Joana Cabinda: Um estudo sobre famílias escravas em Paraíba do Sul (1835-1872)»: *Estudos econòmicos,* XVII, n. 2, 151-173.

FRANCO (1990) SILVA, Alfonso: «Precedentes de la abolición de la esclavitud: Los libertos andaluces en los siglos XV y XVI», en Francisco de SOLANO y Agustín GUIMERÁ (ed.): *Esclavitud y derechos humanos...,* cit. *supra,* pp. 19-24.

— (1996): «La esclavitud en la Península Ibérica a fines del medievo: Estado de la cuestión, fuentes y problemas relacionados con sus actividades», en *Escravos com e sem açúcar: Actas do seminário internacional, Funchal, 17 a 21 de junho de 1996,* Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico y Segretaria Regional do Turismo e Cultura, pp. 61-92.

FREYRE (1945), Gilberto: *Brazil: An interpretation,* Nueva York, Alfred A. Knofp, VI + 179 pp.

— (1946): *The masters and the slaves (Casa-grande &senzala): A study in the development of Brazilian civilization,* Nueva York, Alfred A. Knopf, LXXI + 537 + XLIV pp. (= *Casa-grande &senzala; formação da familia brasileira sob o regimen de economia patriarchal,* Río de Janeiro, Schmidt, 1936, XXXIV + 360 pp.[1011])

FRIEDEMANN (1994), Nina S. de: «Africanía y religión en Colombia: Cosmovisiones e imaginarios», en *I Coloquio Internacional de Estudios Afro-iberoamericanos, Alcalá de Henares, 24-27 de mayo de 1994,* Alcalá de Henares, Universidad, 19 pp.[1012].

FRIEDMAN (1983), Ellen G.: *Spanish captives in North Africa in the early modern age*, Madison, University of Wisconsin Press, XXVII + 215 pp.

GAGE (1838), Tomás: *Nueva relación que contiene los viajes de... en la Nueva España, sus diversas aventuras, y su vuelta por la Provincia de Nicaragua hasta La Habana: con la descripción de la ciudad de México, tal como estaba otra vez y como se encuentra ahora (1625): unida una descripción exacta de las tierras y Provincias que poseen los españoles en toda la América, de la forma de su gobierno eclesiástico y político, de su comercio, de sus costumbres, y las de los criollos, mestizos, mulatos, indios y negros,* París, Librería de Rosa, 2 vols.

GALLENGA (1873), A.: *The Pearl of the Antilles,* Londres, Chapman and Hall, 202 pp.

GARCÍA (1583), Francisco: *Parte primera del tratado utilísimo y muy general de todos los contratos, cuantos en los negocios humanos se suelen ofrecer,* Valencia, Ioan Navarro, 733 pp.[1013].

GARCÍA ÁLVAREZ, Alejandro, y GARCÍA MORA, Luis Miguel (comp.): *Textos clásicos de la historia de Cuba,* Madrid, Fundación Histórica Tavera, cederrom.

GARCÍA AÑOVEROS (1987), Jesús María: *Población y estado sociorreligioso de la Diócesis de Guatemala en el último tércio del siglo XVIII,* Guatemala, Editorial Universitaria, 243 pp.

— (2000): «Los argumentos de la esclavitud», en *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica,* cit. *supra* (= *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos,* Madrid, CSIC, 2000, 235 pp.).

— (2000b): «Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI: Principios doctrinales y conclusiones»: *Revista de Indias,* LX, n. 219, 307-329.

GARCÍA FUENTES (2003), Lutgardo: *El trabajo en la América hispana: El recurso a los negros,* en prensa.

GARCÍA-GALLO (1980) PEÑUELA, Concepción: «Ordenación jurídica de la esclavitud en Indias»: *Anuario de historia del derecho español,* L, 1.005-1.038.

GARCÍA REGUEIRO (1988), Ovidio: «Agricultura comercial y esclavismo en la época de Carlos III: un proyecto para las regiones peruanas»: *Moneda y crédito,* n. 187, 63-82.

GEGGUS (1989), David: «Racial equality, slavery, and colonial secession during The Constituent Assembly»: *The American historical review,* XCIV, n. 5, 1.290-1.308.

— (1996): «Esclaves et gens de couleur libres de la Martinique pendant l'époque révolutionnaire et napoléonienne: trois instants de résistance»: *Revue historique,* CCXCV, n. 597, 105-132.

GENOVESE (1967), Eugene: *The political economy of slavery: Studies in economy and society of the slave South,* Nueva York, Vintage Books, XIV + 304 pp.

— (1975): *Roll, Jordan, roll: The world the slaves made,* Londres, André Deutsch, XXII + 823 pp.

GIBBES (1860), Robert Wilson: *Cuba for invalids,* Nueva York, W.A. Townsend and Co., XII + 214 pp., en HILTON (1999).

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (1999), Enrique: «Humanismo frente a esclavitud en América durante el Cuatrocientos»: *Mar océana,* n. 3, 65-78.

GONZÁLEZ VALES (2001)), Luis E. (comp.): *Textos clásicos para la historia de Puerto Rico,* Madrid, Fundación Histórica Tavera, cederrom.

GORENDER (1990), Jacob: *A escravidâo reabilitada,* Sâo Paulo, Editora Ática, 271 pp.

GRADEN (1996), Dale T.: «An act *Even of public security:* Slave resistance, social tensions, and the end of the international slave trade in Brazil, 1835-1856»: *Hispanic American historical review,* LXXVI, n. 2, 249-258.

GRASES, Pedro, y MÉNDEZ, Ildefonso (2001): *Textos clásicos sobre la historia de Venezuela,* Madrid, Fundación Histórica Tavera, cederrom.

GRAY (1987), Richard: «The Papacy and the Atlantic slave trade: Lourenço da Silva, the Capuchins and the decisions of the Holy Office»: *Past & present,* n. 115, 52-68.

GRUBB (1994), Farley: «The end of European immigrant servitude in the United States: An economic analysis of market collapse, 1772-1835»: *The journal of economic history,* liv, 794-824.

GUERRA (1935) Y SÁNCHEZ, Ramiro: *Azúcar y población en las Antillas,* La Habana, Cultural, 280 pp., en GARCÍA ÁLVAREZ y GARCÍA MORA (1999).

GUICHARNAUD-TOLLIS (1991), Michèle: *L'émergence du Noir dans le roman cubain du XIXe siècle,* París, Éditions l'Harmattan, v + 594 pp.

— (1996) : *Regards sur Cuba au XIXe siècle : Témoignages européens,* París, Éditions l'Harmattan, 351 pp.

GUITERAS (1927-1928), Pedro José: *Historia de la isla de Cuba,* La Habana, Cultural, 3 vols., en GARCÍA ÁLVAREZ y GARCÍA MORA (1999).

GUMILLA (1781), José: *Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco,* Barcelona, Imprenta de Carlos Gibert y Tutó, 2 vols., en GRASES Y MÉNDEZ (2001).

GUTIÉRREZ BROCKINGTON (2000), Lolita: «The African diaspora in the Eastern Andes: Adaptation, agency, and fugitive action, 1573-1677»: *The Americas,* LVII, n. 2, 207-224.

HAINES, Robin, y SHLOMOWITZ, Ralph (2000): «Explaining the mortality decline in the eighteenth-century British slave trade»: *The economic history review,* LIII, n. 2, 262-283.

HALL (1992), Neville A.T.: *Slave society in the Danish West Indias: St. Thomas, St. John and St. Croix,* Higman, Ba., The Johns Hopkins University Press, XXIV + 287 pp.

HARRIS (1964), Marvin: *Patterns of race in the Americas,* Nueva York, Walker, V + 154 pp.

HASKELL (1985), Thomas L.: «Capitalism and the origins of the humanitarian sensibility»: *The American historical review,* XC, 339-361 y 457-566.

— (1987): «Convention and hegemonic interest in the debate over antislavery: A reply to Davis and Ashworth»: *The American historical review,* XCII, n. 4, 829-878.

HELLIE (1982), Richard: *Slavery in Russia, 1450-1725,* Chicago, University of Chicago Press, xix + 776 pp.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1996?), Manuel: «Frente a la política colonial: don Antonio María Claret y los matrimonios entre canarios y personas de color en el Oriente de Cuba», en *VI Jornadas de historia de la iglesia canaria,* Las Palmas, Centro Teológico de Las Palmas, pp. 183-201.

HERRERA (2000), Robinson A.: «'Porque no sabemos firmar': Black slaves in early Guatemala»: *The Americas,* LVII, n. 2, 247-267.

HERSKOVITS (1958), Melville: *The myth of the Negro past,* Boston, Beacon Press, 368 pp.

HEVIA (1771) BOLAÑOS, Juan de: *Curia philipica,* reed., Madrid, Oficina de Pedro Martín, 520 pp., en SÁNCHEZ BELLA (1999).

HIGMAN (2000), B.W.: «The sugar revolution»: *The economic history review,* LIII, n. 2, 213-236.

HILTON (1999), Sylvia L.: *Relatos de viajeros de Estados Unidos en Hispanoamérica, S. XIX,* Madrid, Fundación Histórica Tavera, cederrom.

— (1999b): *Las raíces hispánicas del Oeste de Norteamérica: Textos históricos,* Madrid, Fundación Histórica Tavera, cederrom.

HODES (1997), Martha: *White women, black men: Illicit sex in the nineteenth-century South,* New Haven, Yale University Press, XII + 338 pp.

HOSTOS (1966), Adolfo de: *Historia de San Juan, ciudad murada: Ensayo acerca del proceso de la civilización en la ciudad española de San Juan Bautista de Puerto Rico,* San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 590 pp., en GONZÁLEZ VALES (2001).

HOWARD (1998), Philip A.: *Changing history: Afro-Cuban Cabildos and societies of color in the nineteenth-century,* Baton Rouge, Louisiana State University Press, XXII + 227 pp.

HOWE (1860), Julia Ward: *A trip to Cuba,* Boston, Ticknor and Fields, 251 + 16 pp., en HILTON (1999).

HUDSON (1994) Jr., Larry E. (ed.): *Working toward freedom: Slave society and domestic economy in the American South,* Rochester, N.Y., University of Rochester Press, XIII + 250 pp.

— (1997): *To have and to hold: Slave work and family life in antebellum South Carolina,* Athens, University of Georgia Press, XXII + 241 pp.

HUMBOLDT (1818), Alexandro de: *Minerva: Ensayo político sobre el Reyno de Nueva España, sacado del que publicó en francés,* Madrid, Imprenta de Núñez, 2 vols., en VILA (1999).

— (1840): *Ensayo político sobre la isla de Cuba,* París, Lecointe y Lasserre, XXXII + 365 pp., en GARCÍA ÁLVAREZ y GARCÍA MORA (1999).

HUMBOLDT, A. de, y BONPLAND, A. (1956): *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente en 1779, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804,* Caracas, Ministerio de Educación, 5 vols., en LUCENA (2000).

HÜNEFELDT (1994), Christine: *Paying the price of freedom: Family and labor among Lima's slaves 1800-1854,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, XI + 269 pp.

IBARRA (1988), Jorge: «Regionalismo y esclavitud patriarcal en los Departamentos Oriental y Central de Cuba»: *Estudios de historia social,* n. 44-47, 115-135.

INGERSOLL (1999), Thomas N.: *Mammon and Manon in early New Orleans: The first slave society in the deep South, 1718-1819,* Knoxville, University of Tennessee Press, XXV + 490 pp.

INIKORI (1982), Joseph E. (ed.): *Forced migration: The impact of the export slave trade on African societies,* Londres, Hutchinson, 349 pp.

— (2002): *Africans and Industrial Revolution in England: A study in international trade and economic devolopment,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002, XXI + 576 pp.

INIKORI, Joseph E., y ENGERMAN, Stanley L. (1992) (ed.): *The Atlantic slave trade: Effects on economics, society, and peoples in Africa, the Americas, and Europe,* Durham, N.C., Duke University Press, 412 pp.

IRISARRI (2003) AGUIRRE, Ana: *El Oriente cubano durante el gobierno del obispo Joaquín de Osés y Alzúa (1790-1823),* Pamplona, Eunsa, 372 pp.

JARA (1971), Álvaro: *Guerra y sociedad en Chile: La transformación de la guerra del Arauco y la esclavitud de los indios,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 254 pp.

JAUCOURT (1755), [Louis,] chevalier de: «Esclavage», en *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres,* Mis en ordre & publié par M. DIDEROT... & quant à la Partie Mathematique, par M. D'ALEMBERT..., t. V, París, Briasson et al., pp. 934-939.

— (1765): «Traite des negres», ib., t. XVI, Neufchatel, Samuel Faulche & Compagnie, pp. 532-533.

JENNINGS (1988), F.: *Empire of Fortune: Crowns, Colonies, and Tribes in the Seven Years War in America*, New York, W. W. Norton, 520 pp.

JOHNSON (1997), Howard: *The Bahamas from slavery to servitude, 1783-1933,* Gainesville, University Press of Florida, XVII + 218 pp.

JONAMA (1992), Santiago: *Cartas al abate de Pradt por un indígena de la América del Sur,* Edición crítica de Alberto GIL NOVALES, s.l., Antoni Bosch editor, XXIII + 149 pp.

JONES (1956) PARRA, Juan: «Conspiración de Gual y España»: *Anales de la Universidad Central de Venezuela,* XLI, 205-247.

JORDAN (1968), Winthrop: *White over Black: American attitudes toward the Negro, 1550-1812,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, XX + 651 pp.

KAPSOLI (1975) E., Wilfredo: *Sublevaciones de esclavos en el Perú, s. XVIII,* Universidad Ricardo Palma, Lima, 153 pp.[1014].

KERR (1993), Derek Noel: *Petty felony, slave defiance, and frontier villainy: Crime and criminal justice in Spanish Louisiana, 1770-1803,* Nueva York, Garland Publishing, 365 pp.

KIPLE (1976), Kenneth F.: *Blacks in colonial Cuba, 1774-1899,* Gainesville, University Presses of Florida, X + 115 pp.

— (1981): *Another dimension to the Black diaspora: Diet, disease, and racism,* Nueva York, Cambridge University Press, XIX + 295 pp.

— (1984): *The Caribbean slave: A biological history,* Nueva York, Cambridge University Press, XIII + 274 pp.

— (1987): *African exchange: Toward a biological history of Black people,* Durham, Duke University Press, VI + 280 pp.

KLEIN (1978), Herbert S.: *The middle passage: Comparative studies in the Atlantic slave trade,* Princeton, Princeton University Press, 282 pp.

— (1986): *La esclavitud africana en América latina y el Caribe,* Madrid, Alianza Editorial, 191 pp.

KLEIN (1998), Martin A.: *Slavery and colonial rule in French West Africa,* Cambridge, Cambridge University Press, XXI + 354 pp.

KNIGHT (1981), Franklin W.: «Slavery, race, and social structure in Cuba during the nineteenth century», en TOPLIN (1981), 204-227.

— (2000): «The Haitian Revolution»: *The American historical review,* CV, 103-115.

KOLCHIN (1987), Peter: *Unfree labor, American slavery and Russian serfdom,* Cambridge, Harvard University Press, 517 pp.

— (1993): *American slavery, 1619-1877,* Nueva York, Hill and Wang, XV + 304 pp.

KONETZKE (1962), Richard: *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3 vols. en 5 tomos.

KONRAD (1989), Herman W.: *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-1767,* México, Fondo de Cultura Económica, 434 pp.

KOSTER (1816), Henry: *Travels in Brazil,* Londres, Longman, 501 pp., en SILVA (1997).

LA ROSA (1988) CORZO, Gabino: «Apuntes sobre el hospital de cimarrones de La Habana»: *Estudios de historia social,* n. 44-47, 562-568.

— (1992): «Componentes del sistema de asentamientos de esclavos prófugos en la región oriental de Cuba»: *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí,* n. 2, 9-24.

LA SAGRA (1845), Ramón de: *Estudios coloniales con aplicación a la isla de Cuba,* t. I: *De los efectos de la supresión en el tráfico negrero,* Madrid, Imprenta de D. Dionisio Hidalgo, 88 pp., en GARCÍA ÁLVAREZ y GARCÍA MORA (1999).

— (1862): *Cuba en 1860 o sea cuadro de sus adelantos en la población, agricultura, el comercio y las rentas públicas,* Suplemento a la primera parte de la historia política y natural de la isla de Cuba, París, Imprenta de Simon Raçon y Cª, 282 pp., en GARCÍA ÁLVAREZ y GARCÍA MORA (1999).

LA TORRE (1991) VILLAR, Ernesto de (estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas): *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, Compilación e índices de Ramiro NAVARRO DE ANDA, México, Ed. Porrúa, 1.554 pp. en dos vols.

LANDERS (1990), Jane: «Gracia Real de Santa Teresa de Mose: A free black town in Spanish colonial Florida»: *The American historical review*, XCV, 9-31.

LANTERY (1983), Raimundo de: *Un comerciante saboyano en el Cádiz de Carlos II (Las memorias de..., 1673-1700),* Estudio preliminar y edición de Manuel BUSTOS RODRÍGUEZ, Cádiz, Caja de Ahorros de Cádiz, 376 pp.

LARA (2000), Sylvia Hunold: *Legislaçâo sobre escravos africanos na América portuguesa,* en *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoaméria,* cit. *supra.*

LAS BARRAS (1926) Y PRADO, Antonio de: *La Habana a mediados del siglo XIX. Memorias de...,* Madrid, Imprenta de la Ciudad Lineal, 287 pp.

LAS CASAS (1957), Bartolomé de: *Obras escogidas,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles (n. 95 y 96), 502 y 617 pp.

— (1989): *Brevísima relación de la destrucción de África, preludio de la destrucción de las Indias: Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización,* Estudio preliminar, edición y notas de Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, Salamanca y Lima, Editorial San Esteban e Instituto Bartolomé de las Casas, 298 pp.

LEAL (2001), Ildefonso: «La aristocracia criolla venezolana y el código negrero de 1789»: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas), LXXXIV, n. 336, 27-47[1015].

LEDESMA (1611), Pedro de: *Segunda parte de la Summa, en la cual se summa y cifra todo lo moral y casos de consciencia que no pertenecen a los sacramentos, con todas sus dudas con sus razones brevemente expuestas,* Zaragoza, Lucas Sánchez, 730 pp.

LEITÂO (1993), José Augusto Duarte: «A missâo do Pe. Blatasar Barreira no Reino de Angola (1580-1592)»: *Lusitania Sacra*, V, 43-92.

LEITE (1956-1968), Serafim: *Monumenta Brasiliae,* Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 5 vols.

LEPORE (1943), F.: *Un capitolo inedito di storia mediterranea: Spagna e Impero Ottomano nel secolo XVIII*, Florencia, Barbera, vii + 237 pp.

LEVAGGI (1973), Abelardo: «La condición jurídica del esclavo en la época hispánica»: *Revista de historia del derecho* (Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho), I, 83-175.

LOBO (1985) CABRERA, Manuel: «El clero y la trata en los siglos XVI y XVII: El ejemplo de Canarias», en *De la traite à l'esclavage: Actes du Colloque International sur la traite des Noirs, Nantes 1985,* Nantes, Centre de Recherche sur l'histoire du monde atlantique y Société française d'histoire d'Outre-Mer, pp. 481-196.

— (1990): «Canarias y el Atlántico esclavista: Condición del esclavo y la respuesta social», en Francisco de SOLANO y Agustín GUIMERÁ (ed.): *Esclavitud y derechos humanos...,* cit. *supra,* pp. 51-62.

LÓPEZ (1955), Casto Fulgencio: *Juan Bautista Picornell y la conspiración de Gual y España: Narración documentada de la pre-revolución de independencia venezolana,* Caracas y Madrid, Ediciones Nueva Cádiz, 450 pp.

LÓPEZ (1996), Ysaac: «La sublevación de José Leonardo Chirino en la historiografía venezolana», en RODRÍGUEZ *et al.* (1996): *José Leonardo Chirino y la insurrección de la serranía de Coro de 1795...,* cit. *infra,* pp. 93-108.

LÓPEZ GARCÍA (1982), José Tomás: *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII: Francisco José de Jaca OFM Cap. y Epifanio de Moiráns OFM Cap.,* Caracas, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thomas Aq. in Urbe, XV + 379 pp.

LOURIDO (1970) DÍAZ, Ramón: *El sultanato de Sîdî Muhammad b.'Abd. Allâh (1757-1790)*, Granada, Universidad, 148 pp. (= «El sultanato de Sîdî Muhammad b.'Abd. Allâh [1757-1790]»: *Cuadernos de historia del Islam*, n. 2 [1970], 15-148).

— (1974): «Los misioneros franciscanos y su participación en el tratado de paz hispanomarroquí de 1767»: *Archivo ibero-americano*, XXXIV, n. 133, 127-151.

— (1978): *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII: Vida interna, política, social y religiosa durante el sultanato de Sidi Muhammad B'Abd.Allah, 1757-1790*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 386 pp.

— (1989): *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII: Relaciones político-comerciales del Sultán Sidi Muhammad B. Allah con el exterior*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 742 pp.

— (1993): «La Iglesia en Marruecos del siglo XIII al XIX»: *In* Ramón LOURIDO *et al.: El cristianismo en el Norte de África*, Madrid, Mapfre, pp. 73-94.

— (1994): «El imperio `alawí de Marruecos»: *In* Juan Bautista VILAR y Ramón LOURIDO: *Relaciones entre España y el Magreb, siglos XVII y XVIII*, Madrid, Mapfre, pp. 181-384.

LOVE (1971), Edgar F.: «Marriage patterns of sons of African Descent in Colonial Mexico city parish»: *The Hispanic American historical review,* LI, 79-91.

LOVEJOY (2000), Paul E.: *Transformation in slavery: A history of slavery in Africa,* 2ª ed. ampl., Cambridge, Cambridge University Press, XVIII + 357 pp.

LOZANO (1984), María Dolores: *La esclavitud en Jerez,* Cádiz, Universidad, inédito[1016].

LUCENA (1994) SALMORAL, Manuel: *Sangre sobre piel negra: La esclavitud quiteña en el contexto del reformismo borbónico,* Quito, Ediciones Abya-Yala y Centro Cultural Afroecuatoriano, 245 pp.

— (1996): *Los códigos negros de la América española,* Ediciones Unesco y Universidad de Alcalá, 328 pp.

— (2000): «Leyes para esclavos: El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española», en *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica,* cit. *supra.*

— (2000b): *Relatos de viajeros europeos en Iberoamérica, s. XV-XIX,* Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2 cederroms.

LUNA, Francisco Vidal, y COSTA, Iraci del Nero da (1980): «A presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos»: *Ciência e cultura,* XXXII, n. 7, 836-841.

— (1981): «Vila Rica: Nota sobre casamentos de escravos (1727-1826)»: *África: Revista do Centro do Estudos Africanos da USP,* n. 4, 105-109.

LLABRÉS (1944), J.: *De cómo ingresó en la Real Armada el general Barceló (Episodios del corso marítimo en el siglo XVIII),* Palma de Mallorca, Viuda de S. Pizá, 43 pp.

— (1972): «Un encuentro naval de Barceló conmemorado con un exvoto (1766)»: *Revista general de Marina*, n. 183, 379-388.

MACERA (1966), Pablo: *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 127 pp.

MAFRICI (1995), Mirella: *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, 349 pp.

MAIORINI (1991), Maria Grazia: *La Reggenza borbonica (1769-1767),* Nápoles, Giannini Editore, 526 pp.

MANNING (1983), Patrick: «Contours of slavery and social change in Africa»: *The American historical review,* LXXXVIII, n. 4, 835-857.

— (1990): *Slavery and African life: Occidental, Oriental, and African slave trades,* Cambridge, Cambridge University Press, 236 pp.

MARILUZ (1952) URQUIJO, José María: *Ensayos sobre los juicios de residencia indianos*, Sevilla, Instituto de Estudios Hispano-Americanos, 310 pp.

— (1984): «La trata de esclavos (1536-1776)», en *Historia marítima argentina,* t. III, Buenos Aires, Armada argentina, pp. 553-575.

MARLEY (1989), David (ed.): *Reales asientos y licencias para la introducción de esclavos negros a la América española (1676-1789),* Windsor y México, Rolston-Bain, s.f.

MARTÍN DE LA HOZ (1995), José Carlos: «Bartolomé de Albornoz y la esclavitud»: *Archivo dominicano,* n. 16, 29-41.

MARTÍNEZ DE CODES (1995), Rosa María: «De la reducción a la plantación: La utilización del esclavo negro en las haciendas jesuitas de la América española y portuguesa»: *Revista complutense de historia de América,* n. 21, 85-122.

MARTÍNEZ MONTIEL (1977), Luz María: «Integration patterns and the assimilation process of Negro slaves in Mexico»: *Annals of the New York Academy of Sciences,* CCXCII, 446-454.

— (1992): *Negros en América*, Madrid, Mapfre, 1992, 372 pp.

MATEOS (1960), Francisco: *El padre Luis de Molina y la trata de negros,* Madrid, Fax, 22 pp.

MCHATTON-RIPLEY (1880), Eliza Moore: *From flag to flag: A woman's adventures and experiences in the South during the War, in Mexico, and in Cuba,* Nueva York, D. Appleton and Co., 296 pp., en HILTON (1999).

MEGENNEY (1994), William M.: «Ideas sobre el origen del papiamento»: *América negra: Expedición humana a la zaga de la América oculta,* n. 4, 27-42.

MEIKLEJOHN (1981), Norman A.: «The implementation of slave legislation in eighteenth-century New Granada», en TOPLIN (1981), 176-203.

MEILLASSOUX (1988), Claude: *Anthropologie de l'esclavage: Le ventre de fer et d'argent,* París, Presses Universitaires de France, 375 pp.

MELLAFE (1975), Rolando: *Negro slavery in Latin America,* Berkeley, University of California Press, VIII + 172 pp.
— (1984): *La introducción de la esclavitud negra en Chile: Tráfico y rutas,* reed., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, VIII + 287 pp.
MENTZ (1999), Brígida von: *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España,* México, CIESAS, 469 pp.
MERCADO (1569), Tomás de: *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes descididos y determinados,* Salamanca, Mathías Gast, 248 ff.
— (1571): *Summa de tratos, y contratos, compuesta por el muy reuerendo padre fray..., de la orden de los Predicadores, maestro en sancta Theología, diuidida en seys libros. Añadidas a la primera edición, muchas nuevas resoluciones. Y dos libros enteros, como parece en la página siguiente,* Sevilla, Hernando Díaz, 226 ff.
MERLÍN (1841), Mercedes, condesa de: *Los esclavos en las colonias españolas,* Madrid, Imprenta de Alegría y Charlain, IV + 88 pp., en VILA (1999).
MILLER (1988), Joseph C.: *Way to death: Merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830,* Madison, Univeristy of Wisconsin Press, XXX + 770 pp.
MINGUIJÓN (1956), Salvador: «Esclavitud», en *Nueva enciclopedia jurídica,* dir. por Carlos E. MASCAREÑAS, t. VIII, Barcelona, Francisco Seix, pp. 703-736.
MOLINA (1615), Luis de: *De iustitia et iure tomi sex,* Maguncia, Amberes, Ioannem Keerbergium, 3 vols.
MOLINARI (1916), Diego Luis: «Datos para el estudio de la trata de negros en el Río de la Plata», en *Documentos para la historia argentina,* t. VII, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, pp. I-XCVIII.
MONTESQUIEU (s.d.): *De l'esprit des lois, Défense de l'esprit des lois,* París, Ernest Flammarion éditeur, 2 vols.
MONTIEL (1994), Edgard: «África en el mundo andino: De la Conquista a la identidad americana», en *I Coloquio Internacional de Estudios Afro-iberoamericanos, Alcalá de Henares, 24-27 de mayo de 1994,* Alcalá de Henares, Universidad, 15 pp.
MOON (1996), David: «Reassessing Russian serfdom»: *European history quaterly,* xxvi, n. 4, 483-526.
MORALES (1961) PADRÓN, Francisco: «La vida cotidiana en una hacienda de esclavos»: *Revista del Instituto de cultura puertorriqueña,* IV, 23-33.

MOREAU DE SAINT-MERY (1796), M.L.E.: *Description topographique et politique de la partie espagnole de l'isle de Saint-Domingue, avec des observations générales sur le climat, la population, les productions, le caractère &les moeurs des habitans de cette colonie, &un tableau raisonné des différentes parties de son Administration, acompagnée d'une nouvelle carte de la totalité de l'isle,* Filadelfia, chez l'auteur, 2 vols., en LUCENA (2000).

MOREIRA (1995) DE LIMA, Lillian J.: «Raíces africanas en la religión del Brasil, Río de la Plata y Cuba: Similitud y diversidad»: *Tzintzun: Revista de estudios históricos,* n. 21, 162-172.

MORENO (1986) GARCÍA, Julia: «España y los orígenes de la abolición de la esclavitud»: *Revista de Indias,* XLVI, n. 177, 199-226.

— (1988): «El cambio de actitud de la administración española frente al contrabando negrero en Cuba (1860-1866)»: *Estudios de historia social,* n. 44-47, 271-284.

MORGADO (1989), Arturo: *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII,* Cádiz, Universidad, 288 pp.

— (1991): *Derecho de asilo y delincuencia en la diócesis de Cádiz,* Cádiz, Diputación Provincial, 175 pp.

MÖRNER (1967), Magnus: *Race mixture in the history of Latin America,* Boston, Little Brown, XII + 178 pp.

— (1970): *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América,* Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 445 pp.

MORRIS (1996), Thomas D.: *Southern slavery and the law, 1619-1860,* Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, 575 pp.

MOTTA (1988), José Flávio: «Família escrava: Uma incursâo pela historiografia»: *Questôes &debates,* IX, n. 16, 104-159.

— (1988b): «A família escrava e a penetraçâo do café em Bananal, 1801-1829»: *Revista brasileira da estudos de populaçâo,* V, n. 1, 71-101.

— (1992): «Estrutura da posse de escravos»: *Minas colonial: economia e sociedade,* 31-55.

— (1999): *Corpos escravos, vontades libres: Posse de cativos e famílias escravas em Bananal, 1801-1829,* Sâo Paulo, FAPDESP/Annablume, 425 pp.

MURRAY (1981), David R.: *Odious commerce: Britain, Spain and the abolition of the Cuban slave trade,* Cambridge, Cambridge University Press, XI + 423 pp.

NAVARRO (1991) GARCÍA, Jesús Raúl: *Entre esclavos y constituciones: El colonialismo liberal de 1837 en Cuba,* Sevilla, CSIC, 299 pp.

NEWLAND, Carlos, y SAN SEGUNDO, María Jesús (1996): «Human capital and other determinants in the price life cycle of a slave: Peru and La Plata in eighteenth-century»: *The journal of economic history,* LVI, n. 3, 694-701.

NISTAL-MORET (1984), Benjamín: *Esclavos prófugos y cimarrones: Puerto Rico, 1770-1870,* Edición, estudio preliminar y notas de..., Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 287 pp.

NORDMAN (1986), D.: «La mèmoire d'un captif»: *Annales ESC*, n. 6, 1.397-1.419.

NÓVOA (1984), Jorge Luiz Bezerra: «Rationalité et crise de l'esclavage au Brésil», en *La préindustrialisation du Brésil: Essais sur une économie en transition, 1830/50-1930/50,* sous la direction de Frédéric MAURO, París, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 175-203.

NÚÑEZ (1911) PONTE, J. M.: *Estudio histórico acerca de la esclavitud y de su abolición en Venezuela,* Caracas, Tip. Emp. El Cojo, 71 pp., en VILA (1999).

OAKES (1982), James: *The ruling race: A history of American slaveholders,* Nueva York, Alfred A. Knopf, XIX + 309 pp.

— (1990): *Slavery and freedom: An interpretation of the Old South,* Nueva York, Alfred A. Knopf, XXI + 246 pp.

O'DONNELL (1847), Leopoldo: *Cuadro estadístico de la siempre fiel isla de Cuba, correspondiente al año de 1846,* formado bajo la dirección y protección del Escmo. Sr. gobernador y capitán general don... por una comisión de oficiales y empleados particulares, La Habana, Imprenta del Gobierno y Capitanía General, VII + 266 pp., en GARCÍA ÁLVAREZ y GARCÍA MORA (1999).

OLAECHEA (1992) LABAYEN, Juan Bautista: *El indigenismo desdeñado: La lucha contra la marginación del indio en la América española,* Madrid, Editorial Mapfre, 310 pp.

OLIVEYRA (1555), Fernando: *Arte da guerra do mar novamente escrita per...,* Coimbra, s.i., LXXX ff.

OLWELL (1998), Robert: *Masters, slaves, and subjects: The culture of power in the South Carolina low country 1740-1790,* Ithaca, N.Y., Cornell University Press, XVI + 293 pp.

OOSTINDIE (1996), Gert (ed.): *Fifty years later: Antislavery, capitalism and modernity in the Dutch orbit,* Pittsburgo, Pa., University of Pittsburgh Press, VIII + 272 pp.

ORTIZ (1916), Fernando: *Hampa afro-cubana: Los negros esclavos. Estudio sociológico y derecho público,* La Habana, Revista Bimestre Cubana, VIII + 536 pp., en GARCÍA ÁLVAREZ y GARCÍA MORA (1999).

— (1916b): *Hampa afro-cubana: Los negros brujos (Apuntes para un estudio de etnología criminal),* Madrid, Editorial América, 406 pp., en VILA (1999).

— (1921): *Los Cabildos agrocubanos,* La Habana, Imprenta y papelería La Universal, 37 pp., en VILA (1999).

PAIVA (2001), Eduardo França: *Escravidâo e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789,* Belo Horizonte, Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 285 pp.

PARCERO (1998) TORRE, Celia: *La pérdida de La Habana y las reformas borbónicas en Cuba, 1760-1773,* s.l., Junta de Castilla y León, 291 pp.

PASO (1939-1942) Y TRONCOSO, Francisco del (recopilador): *Epistolario de Nueva España, 1505-1818,* México, José Porrúa, 16 vols.

PEABODY (1996), Sue: *«There are no slaves in France»: The political culture of race and slavery in the Ancien Regime,* Nueva York, Oxford University Press, X + 210 pp.

PENA (2001) GONZÁLEZ, Miguel Anxo: *Propuesta teológicoliberadora de Francisco José de Jaca, en el siglo XVII, sobre la esclavitud negra,* Salamanca, Universidad Pontificia (Facultad de Teología), 122 pp.

— (2003): *Francisco José de Jaca: La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano,* Salamanca, Universidad Pontificia y Caja Duero, 433 pp.

PÉREZ-GIEB (1984), Carlos: *La casa de Recogidas de Cádiz,* Cádiz, Universidad, inédito[1017].

PÉREZ SERRANO (1989), Julio: *La población de Cádiz a fines del Antiguo Régimen. Su estructura y mecanismos de renovación,* Cádiz, Fundación Municipal de Cultura del Ayuntamiento de Cádiz, 299 pp.

PHILLIPS (1990), William D.: *Historia de la esclavitud en España,* Mayor, Playor, 279 pp.

PINO (1992) ITURRIETA, Elías: *Contra lujuria, castidad,* Caracas, Alfadil Ediciones, 141 pp.

PINTO (1981), F. L. DA VEIGA, con la colaboracion de Antonio CARREIRA: «La participación de Portugal en la trata negrera: fuerzas en presencia, movimientos de opinión en el seno de la sociedad portuguesa, impacto de la trata sobre el desarrollo económico de Portugal», en *La trata negrera del siglo XV al XIX,* Barcelona, UNESCO, pp. 150-185.

PLA (1972), Josefina: *Hermano negro: La esclavitud en el Paraguay,* Madrid, Paraninfo, 273 pp.

PONCE (1994), Marianela: *El ordenamiento jurídico y el ejercicio del derecho de libertad de los esclavos en la provincia de Venezuela, 1730-1768,* Caracas, Academia Nacional de la Historiaa, 309 pp.

PONCE (1983) CORDONES, Francisco: «Dos siglos claves en la demografía gaditana (breve estudio sobre la evolución de la población de Cádiz en las centurias XVII y XVIII)»: *Gades,* n. 11, 444-445.

PONCE (2004) DE LEÓN, Macarena: «Vida de los esclavos en Chile, 1750-1800», en *Estudios coloniales III,* coord. por Julio RETAMAL A., Santiago de Chile, Universidad Andrés Bello (Centro de Estudios Coloniales), pp. 235-267.

PORRES (1996) ALONSO, Bonifacio: «Los hospitales trinitarios de Argel y Túnez»: *Hispania Sacra*, XLVIII, n. 98, 639-718.

PORTUONDO (1994) ZÚÑIGA, Olga: «La inmigración negra de Saint-Domingue en la jurisdicción de Cuba (1798-1809)»: *Espace Caraïbe,* II, 169-197.

POSTMA (1990), Johannes Menne: *The Dutch in the Atlantic slave trade 1600-1815,* Cambridge, Cambridge University Press, XIV + 428 pp.

PRADT (1801-1802), Dominique Georges Frédéric de Riom de Prolhiac de fourt de: *Les trois ages des colonies, ou de leur état passé, présent et a venir,* París, Giguet, 3 vols.

— (1817): *De las colonias y de la revolución actual de la América,* Burdeos, Juan Pinard, 2 vols.

— (1820): *De la revolución actual de la España y de sus consecuencias,* Valencia, José Ferrer de Orga, xv + 311 pp.

PRICE (1981), Richard (comp.): *Sociedades cimarronas,* México, Siglo Veintiuno editores, 333 pp.

QUEIRÓS (1979) MATTOSO, Katia M. De: *Être esclave au Bresil, XVI*e*-XIX*e *siècles,* 2ª ed., París, Éditions l'Harmattan, 331 pp.

QUIROGA (1996) L., Gilberto R.: «Origen, desarrollo y desenlace de la rebelión de José Leornardo Chirino», en RODRÍGUEZ *et al.* (1996): *José Leonardo Chirino y la insurrección de la serranía de Coro de 1795...*, cit. *infra*, pp. 117-144.

[RAYNAL (1774), Guillaume:] *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, La Haya, Gosse fils, 7 vols.

[REBELLO (1610), Fernando:] *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et charitatis*, Venecia, Ioanem Antonium & Iacobum de Franciscis, 881 pp.

REFLEXIONES (1820) *sobre el estado actual de la América, o Cartas al abate de Pradt escritas en francés por un natural de la América del Sur, y traducidas al castellano por D. Antonio de Frutos Tejero, presbítero, doctor en sagrada teología, y médico penitenciario de los reales hospitales General y Pasión de esta corte*, Madrid, Imprenta de Burgo, 303 pp.

[REGNAULD (1616-1620), Valère:] *Praxis fori poenitentialis ad directionem confesarii in usu sacri muneris*, Lugduni, Iacobi Cardón et Petri Cavellat, 2 vols.

REIS (1993), Joâo José: *Slave rebellion in Brazil: The Muslim uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 281 pp.

REIS, Joâo José, y GOMES, Flávio dos Santos (1996) (ed.): *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*, Sâo Paulo, Companhia das Letras, 509 pp.

RESTREPO (1992), Daniel: *Sociedad y religión en Trujillo (Perú), 1780-1790*, Bilbao, Gobierno Vasco, 2 vols.

RICE (1975), C. Duncan: *The rise and fall of Black slavery*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, XIII + 427 pp.

RINALDI (1692-1694), Odorico: *Annales ecclesiastici ab anno quo desinit Caes. Card. Baronius MCXCVIII usque ad annum MDXXXIV continuati...*, Coloniae Agrippinae, s.i., 22 vols.[1018].

RIORDAN (1996), Patrick: «Finding freedom in Florida: Native peoples, African Americans, and colonists, 1670-1816»: *The Florida historical quarterly*, LXXV, n. 1, 24-43.

RIVAS (1990), Mercedes: *Literatura y esclavitud en la novela cubana del siglo XIX*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 317 pp.

— (1992): «La presencia africana en el discurso colonial: Alonso de Sandoval y *De instauranda aethiopum salute* (1627)», en *IX Congreso Internacional de Historia de América...,* cit. *supra*, t. III, pp. 101-116.

ROCHA (2000), Antonio Penalves: «Idéias antiescravistas da Ilustraçâo na sociedade escravista brasileira»: *Revista brasileira de história: Dossiê Brasil, Brasis,* XX, n. 39, 37-68.

ROCHA (1991), Manoel Ribeiro: *Etiope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruido e libertado,* Presentación y edición de Silvia Hunold LARA, Campinas, Ifch-Unicamp, 149 pp.

RODRÍGUEZ, Luis Cipriano, *et al.* (1996): *José Leonardo Chirino y la insurrección de la serranía de Coro de 1795: Insurrección de libertad o rebelión de independencia. Memoria del simposio realizado en Mérida los días 16 y 17 de noviembre de 1995,* Mérida, Universidad de Los Andes *et al.,* 225 pp.

RODRÍGUEZ CAMPOMANES (1988), Pedro, conde de Campomanes: *Reflexiones sobre el comercio español a Indias*, Edición y estudio preliminar de V. LLOBART ROSA, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 458 pp.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1993), Salvador: «*Slave* y *escravo,* ¿sinónimos?»: *Latino América: Anuario de estudios americanos,* n. 26, 83-94.

ROSAL (1996), Miguel A.: «Diversos aspectos relacionados con la esclavitud en el Río de la Plata a través del estudio de testamentos de afroporteños, 1750-1810»: *Revista de Indias*, LVI, n. 206, 219-235.

— (2001): «Negros y pardos propietarios de bienes raíces y de esclavos en el Buenos Aires de fines del período hispánico»: *Anuario de estudios americanos,* LVIII, n. 2, 495-512.

ROSELL (1997), Sara V.: *La novela antiesclavista en Cuba y Brasil, siglo XIX,* Madrid, Pliegos, 192 pp.

ROSENBLAT (1954), Ángel: *La población indígena y el mestizaje en América,* Buenos Aires, Institución Cultural Española, 2 vols.

RUEDA (1995) MÉNDEZ, David: *Esclavitud y sociedad en la provincia de Tunja, siglo XVIII,* Tunja, Editorial de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 169 pp.

RUIZ ORSATTI (1944), Ricardo: *Relaciones hispanomarroquíes: Un gran amigo de España, el sultán Mohammed-ben-Abdalá*, Madrid, Ed. Africa, 176 pp.

RUIZ RIVERA (1988), Julián B.: *El Consulado de Cádiz: Matrícula de comerciantes, 1730-1823,* Cádiz, Diputación Provincial, 354 pp.

RUSSELL-WOOD (1982), A.J.R.: *The Black man in slavery and freedom in colonial Brazil,* Nueva York, St. Martin's Press, XIII + 295 pp.

— (2000): «Ambivalent authorities: The African and Afro-Brazilian contribution to local governance in colonial Brazil»: *The Americas,* LVII, n. 1 (2000), 13-36.

SACO (1858-1859), José Antonio: «La supresión del tráfico de esclavos africanos en la isla de Cuba, examinada con relación a agricultura y a su seguridad», en *Colección de papeles científicos, históricos, políticos y de otros ramos sobre la isla de Cuba, ya publicados, ya inéditos,* t. II, París, Imprenta de d'Aubusson y Kugelmann, pp. 85-155, en GARCÍA ÁLVAREZ y GARCÍA MORA (1999).

— (1875-7): *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días,* París (tomos I y II) y Barcelona (t. III), Tipografía Lahure (t. I), Imprenta de Kugelmann (t. II) e Imprenta de Jaime Jepús (t. III), 3 vols., en VILA (1999).

SÁEZ (1994), José Luis: *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo: Una historia de tres siglos,* Santo Domingo, Patronato de la ciudad colonial de Santo Domingo, 621 pp.

SALA-MOLÍNS (1987), Louis: *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan,* París, Presses Universitaires de France, 292 pp.

SALÓN (1591), Miguel Bartolomé: *Commentariorum in disputationem de iustitia, quam habet D. Thomas secunda sectione secundae partis suae Summae Theologicae... copiose explicatur,* t. I, Valencia, in coenobio B. Maria de Succursu, 18 ff. + 1.777 col. + 28 ff.

SÁNCHEZ (1681), Tomas: *Consilia seu opuscula moralia: duobus tomis contenta: opus posthumum, Editio ultima, a mendis expurgata,* Lugduni, Laurentij Arnaud, Petri Borde, Joannis & Petri Arnaud, 2 vols.

SÁNCHEZ BELLA (1991a), Ismael: *Derecho indiano: Estudios,* I, Pamplona, Eunsa, 357 pp.

— (1999): *Literatura jurídica indiana (I),* Madrid, Fundación Histórica Tavera, cederrom.

SÁNCHEZ DONCEL (1991), G.: *Presencia de España en Orán (1509-1792),* Toledo, Escuela Teológica de San Ildefonso (Seminario Conciliar), 868 pp.

SANDOVAL (1647), Alonso de: *De instauranda aethiopum salute: Historia de Aethiopía, naturaleça, policía sagrada y profana, costumbres, ritos y cathecismo evangélico, de todos los aethíopes cô que se restaura la salud de sus almas,* 2ª ed. aum., Madrid, Alonso de Paredes, 14 + 520 + 88 pp., en VILA (1999).

SATER (1981), William F.: «The black experience in Chile», en TOPLIN (1981), 13-51.

SCARANO (1984), Francisco A.: *Sugar and slavery in Puerto Rico: The plantation economy of Ponce, 1800-1850,* Madison, University of Wisconsin Press, XXV + 242 pp.

SCELLE (1906), Georges: *La trate négrière aux Indes de Castille: Contrats et traites d'assiento: Étude de Droit publique et d'Histoire diplomatique puissée aux Sources originales et accompagnée de plusieurs Documents inédits,* París, Librairie de la Société du Recueil J.-B. Sirey et du Journal du Palais, 2 vols.

SCOTT (1989), Rebecca J.: *La emancipación de los esclavos en Cuba: La transición al trabajo libre, 1860-1899,* México, Fondo de Cultura Económica, 362 pp.

SCOTT (1991), William Henry: *Slavery in the Spanish Philippines,* Manila, De La Salle University Press, 78 pp.

SCHMIDT-NOWARA (1998), Christopher: «National economy and Atlantic slavery: protectionism and resistance to abolitionism in Spain and the Antilles, 1854-1874»: *The Hispanic American historical review,* LXXIV, n. 4, 603-629.

SCHWARTZ (1992), Stuart: *Slaves, peasants, and rebels: Reconsidering Brazilian slavery,* Urbana, University of Illinois Press, XIV + 174 pp.

SCHWARTZ (1788), M.: *Reflexions sur l'esclavage des nègres, par..., pasteur du Saint Evangile à Brenne, membre de la Société économique de B***,* ed. rev. y corr., Neufchatel, Froullé, VIII + 86 pp.

SCHWARZ (1996), Philip J.: *Slave law in Virginia,* Athens, University of Georgia Press, XVI + 253 pp.

SHARP (1981), William F.: «Manumission, 'libres', and black resistence: The Colombian Chocó, 1680-1810», en TOPLIN (1981), 89-111.

SLENES (1987), Robert W.: «Escravidâo e família: Padrôes de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava (Campinas, século XIX)»: *Estudos econômicos,* XVII, n. 2, 217-222.

— (1988): «Lares negros, olhares brancos: Histórias da família escrava no século XIX»: *Revista brasileira de história,* VIII, n. 16, 189-203.

— (1999): *Na senzala, uma flor: Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil sudeste, século XIX,* Río de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 299 pp.

SMITH (1996), Mark M.: «Time, slavery and plantation capitalism in Ante-Bellum American South»: *Past &present,* n. 150, 142-168.

— (1997): *Mastered by the clock: Time, slavery, and freedom in the American South,* Chapel Hill, University of North Caroline Press, XX + 303 pp.

SOBEL (1987), Mechal: *The world they made together: Black and white values in eighteenth-century Virginia,* Princeton, Princeton University Press, 364 pp.

SODERLUND (1985), Jean R.: *Quakers and slavery: A divided spirit,* Princeton, N.J., Princeton University Press, xiii + 220 pp.

SOLÓRZANO (1972) PEREIRA, Juan: *Política indiana,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles (n. 252-256), 5 vols.

— (1994): *De Indiarum iure (Liber III: De retentione Indiarum),* Edición de C. BACIERO, F. CANTELAR, A. GARCÍA, J. M. GARCÍA AÑOVEROS, F. MASEDA, L. PEREÑA, J. M. PÉREZ PRENDES, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 521 pp.

SOLOW (1991), Barbara L. (ed.): *Slavery and the rise of the Atlantic system,* Cambridge, Cambridge University Press, 355 pp.

SOLOW, Barbara L., y ENGERMAN, Stanley L. (1987) (ed.): *British capitalism and Caribbean slavery: The legacy of Eric Williams,* Nueva York, Cambridge University Press, X + 345 pp.

SOSA (1995) LLANOS, Pedro Vicente: «Influencia del código negrero de 1789 en la insurrección de los negros de Coro»: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas), LXXXVIII, n. 310, 110-116.

SOSA (1988) RODRÍGUEZ, Enrique: «Origen y expansión del ñañiguismo»: *Estudios de historia social,* n. 44-47, 539-550.

SOTO (1553-1554), Domingo de: *De iustitia et iure libri decem,* Salamanca, Andreas a Portonariis, 904 pp.

— (1572): *Commentariorum... in Quartum Sententiarum,* Salamanca, Ioannem Mariam à Terranoua, 2 vols.

SOTO (1985) KLOSS, Eduardo: «*El arte de contractos* de Bartolomé de Albornoz, un jurista indiano del siglo XVI», en *Octavo Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, celebrado en*

Santiago de Chile entre los días 23 y 28 de septiembre de 1985, t. I, Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile (*Revista chilena de historia del derecho,* n. 11), pp. 163-188.

STAMPP (1966), Kenneth M.: *La esclavitud en los Estados Unidos (La «institución peculiar»),* Barcelona, Ediciones Oikos-Tau, 473 pp. (= *The peculiar institution: slavery in the ante-bellum South,* Nueva York, Knopf, 1956, XI + 435 + XIII pp.)

STAMPP (1976), Kenneth M., *el al.: Reckoning with slavery: A critical study in the quantitative history of American Negro slavery,* Londres y Nueva York, Oxford University Press, XVI + 398 pp.

STECKEL (2000), Richard H.: «Diets versus diseases in the anthropometrics of slave children: A reply»: *The journal of economic history,* LX, n. 1, 247-259.

STEIN (1957), Stanley: *Vassouras: A Brazilian coffe county, 1850-1900,* Cambridge, Mass, Harvard University Press, XV + 316 pp.

STELLA (2000), Alessandro: *Histoires d'esclaves dans la Péninsule Ibérique,* París, Éditions EHESS, 213 pp.

STEVENSON (1828), W.B.: *Voyage en Araucanie, au Chili, au Pérou et dans la Colombie, ou Relation historique et descriptive d'un séjour de vingt ans dans l'Amérique du Sud, suivie d'un précis des révolutions des colonies espagnoles de l'Amérique du Sud,* París, Librairie universelle de P. Mongie, 3 vols., en LUCENA (2000).

STOLCKE (1991), Verena: «Mulheres invadidas: Sexo, raça e clase na formaçâo da sociedade colonial»: *Estudos afro-asiáticos,* n. 21, 61-74.

TADMAN (1989), Michael: *Speculators and slaves: Masters, traders, and slaves in the Old South,* Madison, University of Wisconsin Press, 317 pp.

— (2000): «The demographic cost of sugar: Debates on slave societies and natural increase in the Americas»: *The American historical review,* CV, n. 5, 1.534-1.575.

TANNENBAUM (1946), Frank: *Slave and citizen: The Negro in the Americas,* Nueva York, Vintage Books, XI + 128 pp. (= [1968:] *El negro en las Américas: Esclavo y ciudadano,* Buenos Aires, Paidós, 119 pp.)

TANUCCI (1980-1985b), Bernardo: *Epistolario*, diretto da Mario D'ADDIO, tomos I-V y IX, Roma, Edizione di Storia e Letteratura: t. IX, a cura di M. G. MAIORINI (1985b) LI + 977 pp.

— (1988-1990): T. X y XI, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato: t. X, a cura di M. G. MAIORINI (1988), XXXIII + 686 pp.

TARDIEU (1982), Jean-Pierre: «L'affranchissement des esclaves aux Amériques espagnoles (XVI-XVII siècles)»: *Revue historique,* CCLXVIII, n. 544, 341-364.

— (1993): *L'Église et les noirs au Pérou, XVIe-XVIIe siècle,* París, L'Harmattan, 2 vols.

— (1993b): «Los jesuitas y la 'lengua de Angola' en Perú (siglo XVII)»: *Revista de Indias,* LIII, n. 198, 627-637.

— (1996): «Quelques visions utopiques de l'esclavage des Noirs aux Indes occidentaux (XVIe-XVIIe siècles», en *Figures de l'esclavage au Moyen-Age et dans le monde moderne,* París, L'Harmattan, pp. 247-62.

— (1997): *Noirs et nouveaux maîtres dans les «vallées sanglantes» de l'Equateur, 1778-1820,* París, L'Harmattan, 201 pp.

— (2000): «Relaciones interétnicas en América, siglos XVI-XIX», en *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica,* cit. *supra.*

TESAURO (1990) *de datos históricos: Índice compendioso de la literatura histórica de Puerto Rico, incluyendo algunos datos inéditos, periodísticos y cartográficos,* t. I: *A-E,* Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.

THIBAUD (2003), Clément: «'Coupé têtes, brûlé cazes': Peurs et désirs d'Haïti dans l'Amérique de Bolivar»: *Annales Hss,* LVIII, n. 2, 305-331.

THOMAS (1998), Hugh: *La trata de esclavos: Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870,* Barcelona, Editorial Planeta, 898 pp.

THOMSON (1987), Ann: *Barbary and Enlightenment: European attitudes towards the Maghreb in the eighteenth century,* Nueva York, E. J. Brill, VIII + 173 pp.

TÍO (1994) VALLEJO, Gabriela: *Proceso de tasación y venta de los esclavos pertenecientes a los jesuitas de Tucumán, La Rioja y Santiago del Estero tras la expulsión de la Compañía,* Nota preliminar y transcripción de..., Tucumán, Instituto de Investigaciones Históricas, 77 pp.

TOPLIN (1981), Robert Brent (ed.): *Slavery and race relations in Latin America,* 2ª ed., Westport, Conn., Greenwood Press, XIV + 450 pp.

TORNERO (1996) TINAJERO, Pablo: *Crecimiento económico y transformaciones sociales: Esclavos, hacendados y comerciantes en la Cuba colonial (1760-1840),* Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 390 pp.

TORRENTE (1841), Mariano: *Cuestión importante sobre la esclavitud,* Madrid, Imprenta de la viuda de Jordán e hijos, 94 pp., en VILA (1999).

TORRES (1969) RAMÍREZ, Bibiano: *Alejandro O'Reilly en las Indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 239 pp.

— (1973): *La Compañía Gaditana de Negros,* Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, XI + 227 pp.

TORRES-CUEVAS, Eduardo, y REYES, Eusebio (1986): *Esclavitud y sociedad: Notas y documentos para la historia de la esclavitud negra en Cuba,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 280 pp.

TORRONTEGUI, Joseph Manuel, y ARANGO Y PARREÑO, Francisco (1811): *Informe que se presentó en 9 de junio de 1796 a la junta de gobierno del Real Consulado de Agricultura y Comercio de esta ciudad e isla,* La Habana, Imprenta de la Capitanía General, 10 + 40 pp., en VILA (1999).

TOVAR (1975) PINZÓN, Hermes: «Elementos constitutivos de la empresa agraria jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII», en *Haciendas, latifundios y plantaciones en América latina*, dirigido por Enrique FLORESCANO, México, Siglo Veintiuno editores, pp. 132-222.

— (1992): *De una chispa se forma una hoguera: Esclavitud, insubordinación y liberación,* Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 98 pp.

TRATADO (1835) entre Su Magestad la reina de España y Su Magestad el rey del Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda, para la abolición del tráfico de esclavos, concluido y firmado en Madrid en 28 de junio de 1835, Madrid, Imprenta Real, 64 pp.

TROCONIS (1987) DE VERACOECHEA, Ermila: *Documentos para el estudio de los esclavos en Venezuela,* Selección y estudio preliminar de..., 2ª ed., Caracas, Academia Nacional de la Historia, 348 pp.

TURNER (1982), Mary: *Slaves and missionaries: The disintregration of Jamaican slave society, 1787-1834,* Urbana, University of Illinois Press, 223 pp.

TUSHNET (1981), Mark V.: *The American law of slavery, 1810-1860: Considerations of humanity and interest,* Princeton, Princeton University Press, VIII + 262 pp.

UYA (1989), Okon Edet: *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe,* Buenos Aires, Editorial Claridad, 293 pp.

VALDÉS, Carlos Manuel, y DÁVILA, Ildefonso (1989): *Esclavos negros en Saltillo, siglos XVII a XIX,* Ayuntamiento de Saltillo y Universidad Autónoma de Coahuila, 159 pp.

VEGA (1984) FRANCO, M.: *El tráfico de esclavos con América: Asientos de Grillo y Lomelin, 1663-1674,* Prólogo de Enriqueta VILA VILAR, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 220 pp.

VIEIRA (1991), Alberto: *Os escravos no arquipélago da Madeira, séculos XV a XVII,* Funchal, Centro de Estudos de História do Atlántico, 1991, 544 pp.

— (1996): «Cinco séculos da história do açúcar na Madeira», en Alberto VIEIRA y Francisco CLODE: *A rota do açúcar na Madeira,* Funchal, Associacâo dos Refinadores de Açúcar Portugueses, 1996, pp. 9-176.

VILA (1990) VILAR, Enriqueta: «La postura de la Iglesia frente a la esclavitud, siglos XVI y XVII», en Francisco de SOLANO y Agustín GUIMERÁ (ed.): *Esclavitud y derechos humanos..., cit. supra,* pp. 25-32.

— (1999) (comp.): *Afroamérica: Textos históricos,* Madrid, Fundación Histórica Tavera, cederrom.

— (2000): «La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano», en ARES y STELLA (2000), 189-206.

— (2001): *Aspectos sociales en América colonial: De extranjeros, contrabando y esclavos,* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo y Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 194 pp.

VILAR (1971), Sylvia: «*Los predestinados de Guinea:* Quelques raisonnements sur la traite des noirs entre 1662 et 1780»: *Mélanges de la Casa de Velázquez,* VII, 295-325.

VILLA-FLORES (2002), Javier: «'To lose one's soul': Blasphemy and slavery in New Spain, 1596-1669»: *The Hispanic American historical review,* LXXXII, n. 3, 435-468.

VITORIA (1930-1931), Francisco de: «Carta del maestro fray... al padre fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos con que trafican los portugueses, y sobre el proceder de los escribanos»: *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* III, 38-40.

VIVES (1829), Francisco Dionisio: *Cuadro estadístico de la siempre fiel isla de Cuba correspondiente al año de 1827,* La Habana, Oficina de las viudas de Arazoza y Soler, 90 pp. + 27 pp. de láminas, en GARCÍA ÁLVAREZ y GARCÍA MORA (1999).

VOELZ (1993), Peter M.: *The Military Impact of Blacks in the Colonial Americas,* Nueva York, Garland, XVIII + 521 pp.

WAHL (1996), Jenny Bourne: «The jurisprudence of American slaves sales»: *The journal of economic history,* LVI, 143-169.

— (1998): *The Bondsman's Burden: An economic analysis of the common law of Southern slavery,* Nueva York, Cambridge University Press, XII + 277 pp.

WASHINGTON (1984), James Melvin: *Frustrated felowship: The Black Baptist quest for social power,* Macon, Ga., Mercer University Press, XVII + 226 pp.

WASHINGTON (1984), Joseph R.: *Anti-Blackness in English religion, 1500-1800,* Nueva York, Edwin Mellen, XIX + 603 pp.

WATSON (1989), Alan: *Slave law in the Americas,* Athens y Londres, The Univesity of Georgia Press, 179 pp.

WATSON (1985), Harry L.: «Conflict and collaboration: Yeomen, slaveholders, and politics in the antebellum South»: *Social history,* X, n. 3, 273-297.

WHITE (1995), Shane y Graham: «Slave clothing and African-American culture in the eighteenth and nineteenth centuries»: *Past and present,* n. 148, 149-186.

WILLIAMS (1983), Eric: *Capitalism and slavery,* 6ª ed., Worcester, Andre Deutsch, 285 pp.

WINFIELD (1993) CAPITAINE, Fernando: «Retrospectiva histórica de los negros en Veracruz»: *Del Caribe,* n. 20, 5-13.

WOOD (1995), Betty: *Women's work, men's work: The informal slave economies of Lowcountry Georgia,* Athens, University Press of Georgia, X + 247 pp.

NOTAS

[1] Como no volveremos aquí sobre el tema, se ha de decir que la relación establecida por Williams entre esclavitud y Revolución industrial no se dio en realidad de manera tan simple. ELTIS y ENGERMAN (2000) explican que la esclavitud tuvo consecuencias de larga duración pero no fue motor, por sí misma (a lo menos de manera especial), de la Revolución industrial en lo referente a la acumulación del capital necesario. Si acaso lo fue en el sentido de que en el triunfo del abolicionismo pudo influir el deseo tácito de justificar la situación económica de los obreros de la naciente industria. Una balance de la influencia —y la solvencia— de la tesis de Williams, en el conjunto de trabajos publicados por SOLOW y ENGERMAN (1987).

[2] Conozco la segunda edición en portugués: FREYRE (1936).

[3] Él propio Tannenbaum había contribuido a abrir la puerta a las tesis de Freyre al remitir elogiosamente a una obra anterior de éste, *Brazil: An interpretation,* editado en inglés en 1945: Vid. TANNENBAUM (1968), 15.

[4] Cito por la segunda edición, ampliada: LOVEJOY (2000).

[5] Vid. SOLOW (1991), 62-74 y 121-50 respectivamente.

[6] Según los datos de CURTIN (1969), 269. No entro en el largo debate que suscitaron estas cifras y que se encauzó en parte de la bibliografía que cito al final de este libro.

[7] Cf. ROSENBLAT (1954: I), 36-37 (1825), 59 (1650), 88 (1570). Excluyo las cifras que da Rosenblat ib. sobre los habitantes de «América al norte de Méjico»; aunque una gran parte de los territorios que hoy están «al norte de Méjico», en los Estados Unidos, eran de Nueva España. Es cierto que se trataba de zonas pocos pobladas; pero no deja de introducir un elemento de deformación de las cifras finales. Otros cálculos, los más de ellos basados en el *Diccionario* de Alcedo (hacia 1780), en ESTEVA (1987), 39-41 y 230-281, sobre todo 237-267. Un estado de la cuestión posterior, ceñido al siglo XVIII, en MIJARES (1989), 177-188. NEWLAND y SAN SEGUNDO (1996), 694, lo han calculado de otra forma: piensan que los 400.000 esclavos que debía haber en Hispanoamérica hacia 1800 representaban el tres por ciento de la población, siendo así que, hacia 1650, representaban entre el cinco y el diez.

[8] Cf. CURTIN (1969), 46.

[9] Vid. WINFIELD (1993), 7.

[10] CONCOLORCORVO (1943), 145.

[11] HUMBOLDT (1818), 127, y SACO (1858-1859), 93. Vid. el estudio demográfico de AGUIRRE (1972), sobre todo 220 y siguientes. Lamentablemente, no explica la decadencia novohispana sino por la coyuntura internacional que siguió a 1739, cuando las hostilidades entre España y el Reino Unido dificultaron la importación de negros. Sin embargo, en otras tierras americanas, el número de esclavos siguió aumentando.

[12] Según MARTÍNEZ MONTIEL (1977), 450.

[13] HUMBOLDT y BONPLAND (1956), V, 72.

[14] Vid. RUEDA (1995) sobre Tunja. BAUER (1990), 94, presenta este declive como algo general en Hispanoamérica, en contraposición con la política económica de los jesuitas, de aumento de los esclavos hasta el mismo año 1767 en que fueron expulsados de la Monarquía.

[15] Resumo mucho, en lo que antecede y lo que sigue, las reflexiones que hice en «Macro y microhistoria en el estudio de la esclavitud de los negros»: *Memoria y civilización*, n. 4 (2001), 115-147.

[16] Los empleaba ya PLA (1972), refiriéndose al Paraguay, y los estudiaban, más directamente, LEVAGGI (1973) en la Audiencia de Buenos Aires y MEIKLEJOHN (1981, 1ª ed. 1974) en la de Santa Fe de Bogotá. Lamentablemente, era una novedad, y eso hizo que no se acudiera como era menester a esa documentación en obras tan bien documentadas como la de BOWSER (1977) sobre la esclavitud peruana. Ib., 290, sólo alude a la existencia de estos pleitos. La edición inglesa de la obra de Bowser es de 1974.

No es posible, por ahora, decir cuándo empezaron los jueces hispanos a aceptar las denuncias de esclavos contra sus amos. Al menos es claro que no lo provocó la real cédula de 1685, de que más adelante hablaremos; porque el propio LEVAGGI (1973), 94-5, estudia un caso de 1665 y GUTIÉRREZ BROCKINGTON (2000), 223, los halla en la Audiencia de Charcas desde 1584.

Es posible —es una mera hipótesis— que la difusión de este recurso judicial ayudara a eliminar una forma anterior de escapar a la sevicia de los amos, que era la de blasfemar, para ser acusado así ante la Inquisición y encarcelado fuera del alcance del amo. (Lo cual supone que el peso de la condena del Santo Oficio era más leve que el castigo de algunos propietarios de esclavos). VILLA-FLORES (2002), 435-468, lo ha estudiado en la Nueva España entre 1596 y 1669 y llega a la conclusión de que ese recurso a la blasfemia decayó en torno a la última de esas fechas porque los jueces inquisitoriales se dieron cuenta del juego que implicaba y dejaron de hacer caso a los esclavos que acudían a él, además de que optaron por mantener a los blasfemos en sus lugares de origen, cerca del área de influencia del respectivo propietario, en vez de trasladarlos a las cárceles inquisitoriales de la ciudad de Méjico, como habían hecho hasta entonces (ib., 465-466). Es verosímil, desde luego, que esto ocurriera así pero no se ha de echar en saco roto la posibilidad de que, simultáneamente, se difundiera el otro recurso, el de denunciar al amo ante un juez ordinario, y que esto fuera una solución mucho mejor que la de blasfemar para ser procesado.

[17] Sucede incluso en estudios de calidad como el de SATER (1981), 30-1, sobre Chile: constata reiteradamente que, a pesar de la dureza de las leyes contra los

cimarrones, seguían abundando los fugitivos. Y no se plantea la posibilidad de que fuera así porque esas penas no se aplicaban, que es lo que yo he podido comprobar por medio del estudio de «casos».

[18] Madrid, Editorial Actas, 1994, 190 pp.

[19] Hágaseme gracia de la cita bibliográfica correspondiente.

[20] Para lo doctrinal de esta segunda parte, me baso en el libro *La Iglesia y la esclavitud de los negros* (= Andrés-Gallego y García Añoveros [2002]), en el que examinamos especialmente la teología de los siglos XVI-XVIII atinente a ese asunto. Aunque el libro que cito es notablemente diferente y más extenso, no me cuidaré aquí de emplear palabras distintas cuando hable de cuestiones que ya expuse en él.

[21] He aquí algunos textos particularmente expresivos de las *Partidas (*apud Lucena [2000], doc. n. 2): «Libertad es poderío que ha todo hombre naturalmente de hacer lo que quiere solo, que fuerza o derecho de ley o de fuero no se lo embargue». «Aman e cobdician naturalmente todas las criaturas del mundo la libertad, cuanto más los hombres que han entendimiento sobre todas las otras e mayormente en aquellos que son de noble corazón [...]».

[22] Ib.: «Servidumbre es postura e establecimiento que hicieron antiguamente las gentes por la cual los hombres que eran naturalmente libres se hacen siervos e se meten a señorío de otro, contra razón de natura». Y más adelante: «Servidumbre es la más vil e la más despreciada cosa que entre los omes puede ser. Porque el ome, que es la más noble y libre criatura entre todas las otras criaturas que Dios hizo, se torna por ella en poder de otro: de guisa que puede hacer de lo que quisiere como de otro su haber vivo o muerto».

[23] Cf. Deive (1989), 38.

[24] Vid. Lucena (2000), doc. n. 198 y 205.

[25] Apud Lucena (2000), doc. n. 296, ratificado por real cédula de 1625 (ib., doc. n. 329). Arvizu (1992), 101, habla sólo de esta última y añade, como indios a los que se podía someter a esclavitud en guerra justa, a los caribes de las islas de Barlovento y a los mindanaos filipinos, que no aparecen, sin embargo, en las dos normas mencionadas.

[26] Vid. Lucena (2000), doc. n. 214. Vid., no obstante, ib., n. 323, la real cédula de 29 de junio de 1620, donde se hablaba de la necesidad de asegurarse de que no eran gentiles, sino musulmanes. Una visión global sobre la esclavitud en las Filipinas, Scott (1991).

[27] Vid. solicitud del padre José de Rebollar, 1703, AHN(Sch), *Jesuitas,* n. 1772, vol. 73, pieza 2, f. 4.

[28] Vid. AHN(Sch), *Jesuitas,* n. 574, vol. 73, pieza 24, f. 49.

[29] Aunque en 1674 se había prohibido definitivamente la esclavitud de los indios araucanos, nos recuerda García Fuentes (2003). Sobre la guerra del Arauco y la esclavitud de estos indios, Jara (1971), entre otros muy diversos autores.

[30] Cf. Becerro (1992).

[31] Certificación de méritos de don José Molina, 12 de agosto de 1768, AHPS, *Carpetas de Gobierno,* n. 1 (carp. 4, n. 6).

[32] Vid. Fernández Campero a San Salvador de Jujuy, 27 de marzo de 1764, AHPJ, caja XXIX, leg. 1, f. 158v-9.

[33] Vid. Valdés y Dávila (1989), 131.

[34] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 12, c. 250 (1762), f. 1v-2v.

[35] Según declaración de don Francisco Martín de Súñiga, indio, AGN(L), *Campesinado: Derecho indígena y encomiendas,* leg. 18, c. 309 (1762-1766), f. 42.

[36] En el caso de aquellos doce indios de San Bartolomé de Huacho, en el Perú, vendidos por el cacique, fue uno de los alcaldes, indio también como los demás, quien consiguió su libertad, según su propia declaración, AGN(L), *Campesinado: Derecho indígena y encomiendas,* leg. 18, c. 309 (1762-1766), f. 42v.

[37] Vid. AHN/C, leg. 20.373, pieza 21 (*Quaderno n. 21*...), f. 90-91v.

[38] AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 12, c. 250 (1762), f. 1v-3v. *Guatacos* no es palabra registrada en el *Diccionario de la lengua española* de la Academia española (21ª ed., 1992). Sí figura *guataca,* que, en Cuba, es persona que adula servilmente. En el viejo *Diccionario ilustrado de la lengua española* publicado bajo la dirección de José ALEMANY Y BOLUFER, *guataco* era, en Honduras, regordete o rechoncho.

[39] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 12, c. 250 (1762), f. 1v-3v.

[40] Ib., 220 y 224v.

[41] Consulta de 21 de junio de 1755 apud LUCENA (2000), doc. n. 446.

[42] En este sentido, el estudio de BYRON (2002), especialmente 1-13, 122-138. La referencia a Píndaro, en la p. 35.

[43] Según se desprende de TARDIEU (2000), «Trata y lascasismo», a quien sigo además en lo que se refiere al comienzo del tráfico negrero y concretamente a Las Casas, si no indico otra cosa.

[44] Cit. TARDIEU (1993), 41-2, que la fecha en 1455, como RINALDI (1693), XVIII, annus 1455, p. 430. El texto íntegro latino de la carta *Romanus Pontifex,* que es de la que se trata, en COCQUELINES (1760), III, pars III, pp. 70-73. Aquí aparece fechada en 1454, *sexto idus Januarii.*

[45] Apud RINALDI (1694), XIX, annus 1462, p. 121.

[46] Cit. BLANCO (1814), 127.

[47] Vid. SOTO (1553-1554), lib. IV, quest. 2, art. 2, pp. 279-281. En varios casos —como éste—, no he podido consultar la primera edición de la obra del correspondiente teólogo o jurista. De ahí que, arriba, dé una fecha —la de la primera edición— y en nota, otra, que es la de la edición consultada.

[48] Vid. SOTO (1572), t. I, dist. 5, quest. cebica, art. 10, p. 270.

[49] Lo mismo concluía el jesuita Fernando Rebello en 1608.

[50] Vid. MERCADO (1569), 63v-68v, y (1571), 101v-56. Se trata en ambos casos del capítulo 14 del libro 2, cuyo texto es igual en las dos ediciones. Morians (1682) cita una obra de Tomás de Mercado que no encuentro: *De contractu nigrorum in Viridi Promontorio,* L. 2, c. 22: Vid. LÓPEZ GARCÍA (1982), 206.

[51] ALBORNOZ (1573), lib. III, tít. IV, f. 130-131.

[52] Lo que sigue, en MATEOS (1960), GARCÍA AÑOVEROS (2000b) y MOLINA (1615), t. I, tract. II, disp. 32-36.

[53] Vid. REBELLO (1603), lib. I, quest. 2, 7 y 9-14.

[54] El también jesuita Tomás Sánchez rechazaba igualmente este tipo de venta de los hijos antes de 1610, porque, frecuentemente, lo hacían los padres por un leve enfado. Y lo repetía el padre Alonso de Sandoval: SANDOVAL (1647), 95.

[55] Lo mismo —injusticia de las guerras entre los negros, levedad de los delitos castigados con la esclavitud, improcedencia de someter a servidumbre a consanguíneos, hijos o esposas— defendía el también jesuita Rebello en 1608.

56 Cf. ANGUIANO (1950), I, 9.

57 Vid. SANDOVAL (1647), 101, que remite a Solórzano, *De Indiarum iure,* lib. III, c. 7, f. 733, n. 62-64; Rebellum, *De obligat. iust.,* lib. 1, q. 10, sect. 1, n. 4; también, Molina, *De iustitia &iure,* t. I, disp. 35, f. 267, col. 1, let. D.

58 Vid. SÁNCHEZ (1681), t. I, lib. I, cap. 1, dub. 4. La primera edición de los *Consilia* debió hacerse en 1625; fue en todo caso póstuma.

59 Antes del 21 de agosto de 1611: Vid. TARDIEU (1993), 96.

60 SANDOVAL (1647), s.f. («Prólogo al lector», n. 6).

61 SANDOVAL (1647), 101.

62 Sobre el origen de esta interpretación bíblica, BRAUDE (2002), 93-126.

63 Vid. SALÓN (1591), t. I, *Tractatus de dominio rerum,* quaest. 3.

64 SANDOVAL (1647), 18, remite al tomo I, libro I, capítulo 10, n. 47, de *De iure Indiarum,* de Solórzano, donde éste afirmaba, según aquél, que los negros descendían de Cam «como en castigo de la culpa que cometió en burlarse de la embriaguez y desnudez de su padre» Noé.

65 SANDOVAL (1647), 17 (parte I, libro I, cap. III).

66 SANDOVAL (1647), 18-9.

67 SANDOVAL (1647), 21.

68 SANDOVAL (1647), 21. Remite al sermón de Valderrama en la beatificación de san Ignacio.

69 HEVIA (1771), t. 2, l. 1, c. 12, n. 2, f. 307-8.

70 Vid. LÓPEZ GARCÍA (1982), 64.

71 Vid. BARBOSA (1634), parte I, tít. III, cap. 2, n. 37, p. 125. En ALDEA (1972), voz «Barbosa, Agustín», se fecha la *De officio et potestate episcopi tripartita descriptio* en 1623.

72 Vid. FRAGOSO (1641), t. III, pars III, lib. X, disp. XXII.

73 Se trata de una carta de 22 de abril de 1639. El texto íntegro latino, en COCQUELINES (1760), VI, pars II, pp. 183-4.

Esta carta de Urbano VIII ha sido interpretada por algunos autores, sin embargo, como una condena de la esclavitud negra.

74 Vid. en ANGUIANO (1950), I, 323-325, el texto de otra concesión semejante de 1649.

75 Cf. PENA (2003), 355-357.

76 Apud LÓPEZ GARCÍA (1982),123-78.

77 Apud LÓPEZ GARCÍA (1982), 179-298.

78 Cf. LÓPEZ GARCÍA (1982), 199-202.

79 La intervención del Doctor Navarro no es segura. SOLÓRZANO (1994), 426, remite concretamente al *Manuoli,* cap. 23, n. 96, de don Martín de Azpilcueta, el Doctor Navarro, como uno de los autores que se planteó estas cosas. Sin embargo, el Navarro no habló en su *Manual de confesores y penitentes* sobre el problema de la esclavitud; por otra parte, ese *Manual* fue progresivamente engrosado después de su muerte y es posible que el tema se incluyera en alguna de las ediciones. Lo que sí aportaba el *Manual* eran los elementos de juicio y los criterios de conducta de carácter general que se podían aplicar al caso de los negros. Es esto, al menos, lo que deduzco después de examinar al propio AZPILCUETA (1554).

80 Cf. LÓPEZ GARCÍA (1982), 220-1.

81 Apud LÓPEZ GARCÍA (1982), 130.

82 Apud LÓPEZ GARCÍA (1982), 149.

[83] Apud López García (1982), 216.
[84] Apud López García (1982), 132.
[85] Cf. López García (1982), 204-5.
[86] Apud López García (1982), 141.
[87] Apud López García (1982), 140.
[88] Apud López García (1982), 142.
[89] Cf. López García (1982), 210.
[90] Cf. López García (1982), 213.
[91] Apud López García (1982), 179.
[92] Apud López García (1982), 183.
[93] Detalles de todo esto, en López García (1982), 32-46, 181, y Pena (2001), 21 y siguientes.
[94] Cit. Levaggi (1973), 88.
[95] Cit. Pino (1992), 32-33.
[96] Apud Scelle (1906), I, 836-40.
[97] Apud López García (1982), 44.
[98] Lo que sigue sobre el asunto de Mendouça, en Gray (1987), si no indico otra cosa.
[99] Apud *Collectanea* (1907), item 230, pp. 76-7. En la localización de este texto ha sido decisiva la ayuda del doctor Luis Martínez Ferrer.
[100] Al menos no hay constancia de la recepción siquiera de la comunicación del Santo Oficio en los Archivos Diocesano de Cádiz e Histórico Catedralicio de Málaga, según me hacen saber, amablemente, don Pablo Antón Solé y don Alberto J. Palomo Cruz.
[101] *Constituciones sinodales,* Sevilla 1674, f. 265-6, AHCMá. Debo estos textos a la generosidad de don Alberto J. Palomo Cruz. Miguel Ángel Pina me comunica que, en el Archivo Diocesano de Sevilla, sí está el texto recibido del Santo Oficio pero que no tiene ningún oficio o disposición que le acompañe y sí, en cambio, uno anterior del arzobispo de Sevilla sobre el buen trato de los esclavos.
[102] Cf. Fragoso (1992), 197-199.
[103] Vid. Antonil (1711), 22-28. La filiación jesuítica de Benci y Antonil, en Boxer (1963), 113.
[104] Cf. Boxer (1967), 178-80.
[105] Juan Antonio Valera y Francisco de Corres: *Discurso sobre la constitución de las Provincias de Yucatán y Campeche (1766),* apud Florescano y Gil Sánchez (1976) 227-8. Introduzco en este párrafo puntos y aparte para facilitar la lectura.
[106] Abbad (1959), 157.
[107] Sobre lo que sigue, Watson (1989), 40-62. En concreto el contenido de *Las Partidas,* en Ponce (1994), 34-8. El texto completo, en Lucena (2000), doc. n. 2. Una visión de la esclavitud latinoamericana construida principalmente por medio de la legislación, en Mellafe (1975), para quien las normas permiten ciertamente reconstruir la vida diaria de los esclavos (Vid. ib., 100).
[108] El capuchino Francisco José de Jaca también daba fe —en 1681— de que se les solía marcar en la cara o en las espaldas: Vid. López García (1982), 154.
[109] Anuncibay (1963), 201-7.
[110] En la traducción de Nácar-Colunga: «[1]Si cuando entre algunos hubiere pleito, y llegado el juicio, absolviendo los jueces al justo y condenando al reo, [2]fuere el delincuente condenado a la pena de azotes, el juez le hará echarse en

tierra y le hará azotar conforme a su delito, llevando cuenta de los azotes, [3]pero no le hará dar más de cuarenta, no sea que pasando de este número quede tu hermano afrentado ante ti».

111 Vid. SANDOVAL (1647), 91. Referencia a Benci, Antonil y Rocha, en BOXER (1967), 175, entre otros autores.

112 2 Cor 11, 24: «Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno» (en la traducción de NÁCAR-COLUNGA).

113 WATSON (1989), 46, y CORTÉS (1989), 85, se contradicen en este punto: Watson dice que, según las *Partidas,* un esclavo podía quejarse ante un juez (se entiende que en caso de mal trato) y, si el motivo de la queja era cierto, era vendido de forma que nunca volviera al dueño anterior, quien recibía, no obstante, lo pagado por aquél. Esta providencia, añade, procedía claramente de *J.*1.8.1 y de *D.*1.6.2. La diferencia radicaba en que el ordenamiento español daba acceso directo a los tribunales, en tanto que el romano disponía que los jueces ordenarían que se investigara la queja que cualquier esclavo expresara en un templo o ante una estatua del emperador. La norma de las *Partidas,* comenta Watson, representa sólo un pequeño paso hacia el reconocimiento de la personalidad legal de los esclavos; pero la verdad es que el pensamiento legal romano era tan formalista, que los juristas romanos nunca hubieran podido dar ese paso. No cita la *Partida* donde se contemplaba aquello; en las notas anterior y posterior remite a las *Partidas* 7.8.9 y 4.21.7.

Cortés dice en cambio que, en la legislación española, los esclavos necesitaban la autorización de su amo para asistir a un juicio, si bien podían proceder por sí mismos cuando se trataba de proteger o defender sus propios intereses; por ejemplo, si le habían sustraído la carta de testamento o acto donde se le otorgaba la libertad o si alguien había recibido dinero para comprarlo y ahorrarlo y no lo había hecho. Por otra parte, las *Partidas* establecían que cualquier persona podía *razonar* por aquel que fuera indebidamente tenido por siervo y llevar el asunto ante el juez. Fuera de esto, el esclavo no podía hacerse oír de un juez, ni actuando contra sus amos ni como meros testigos; carecía, a este respecto, de personalidad legítima.

La jurisprudencia indiana que he consultado demuestra lo correcto de la interpretación de Watson. Son numerosas las denuncias puestas personalmente por un esclavo ante un juez y oídas por éste. Por otra parte, LUCENA (2000), transcribe la *Partida* donde se estipula explícitamente lo que comentamos: «Otro sí decimos que si algún hombre fuese tan cruel a sus siervos que los matase de hambre o les hiriese o les diese tan gran lacerío que no lo pudiesen sufrir, que entonces se pueden quejar los siervos al juez. E el de su oficio debe pesquerir en verdad. Si es así, e si lo hallare por verdad, debe los vender e dar el precio a su señor. E esto debe hacer de manera que nunca puedan ser tornados en poder, ni en señorío, de aquél a cuya culpa fueron vendidos» (Cuarta Partida. Título XXI, ley VI).

114 Fruto de ello es, en gran parte, el acopio documental en que se basa mi trabajo: procesos judiciales abiertos a instancia de esclavo. Ejemplos de actuación judicial de esclavos, como denunciantes o como testigos, en España desde el siglo XV y en Indias desde el XVI, en BERNAND (2001), 16-17: recuerda concretamente que en 1482 una bula papal criticó el hecho de que, en la Inquisición de Aragón, había habido esclavos que habían acusado a cristianos.

Pero en 1509, una provisión promulgada por la Suprema declaraba la legalidad del testimonio presentado por esclavos ante el Santo Oficio.

115 Vid. LUCENA (1996), 32-3.

116 Vid. PONCE (1994), 38, y RLRI, ley 5, tít. 5, libro 7.

117 Cf. ALMÉCIJA (1992), 218-220.

118 Vid. LEVAGGI (1973), 116-7, y NRLE, leyes 9, 10 y 18, tít. 2, lib. 10.

119 Vid. VALDÉS y DÁVILA (1989), 71-2.

120 Por real cédula de 13 de noviembre de 1781.

121 Apud TROCONIS (1987), n. 74.

122 Cit. BERNAND (2001), 147.

123 Cf. ALMÉCIJA (1992), 218-220.

124 Apud LUCENA (2000), doc. n. 460. Se trata de una ley dirigida a las autoridades de La Habana. LEVAGGI (1973), 139, piensa que quizá no entró en vigor en Buenos Aires, a juzgar por una declaración judicial —ciertamente inequívoca— de 1802, que transcribe ib., 138.

125 Vid. LA SAGRA (1862), 18.

126 Vid. lo que sigue en WATSON (1989), 50-7.

127 TORRENTE (1841), 18.

128 En este sentido, LUCENA (2000), «Coartación...».

129 El derecho a coartarse fue reconocido por real cédula de 21 de junio de 1708, según ARMAS (1866), 156, y ratificado en otra de 1788 y en el reglamento de esclavos de 1842. Pero no parece haber sido así, en lo que se refiere a 1708.

130 Apud LUCENA (2000), doc. n. 40.

131 Cit. LUCENA (2000), doc. n. 460.

132 En este sentido (y más detalles), LUCENA (2000), «La Coartación» y «Su relación con la alcabala».

133 Vid. RLRI, ley 12, tít. 5, libro 7.

134 Vid. RLRI, ley 23, tít. 5, libro 7.

135 Cf. RLRI, ley 21, tít. 5, libro 7.

136 En este sentido, RLRI, ley 22, tít. 5, libro 7.

137 Cf. RLRI, ley 26, tít. 5, libro 7.

138 Vid. ARVIZU (1992), 108.

139 Según BERNAND (2001), 113-116, que documenta lo último en 1817. (Este detalle, lo localizo en la edición electrónica del libro de Bernand, no en la de papel, que es la que cito).

140 Todo esto, en LUCENA (1996), 28-9, 45-8.

141 Apud LUCENA (2000), doc. n. 458.

142 Ordenanzas de 9 de octubre de 1528, confirmadas en el Consejo de Indias en 1547, apud LUCENA (2000), doc. n. 54.

143 Vid. el precedente de 1778 que estudia GARCÍA REGUEIRO (1988).

144 Apud LUCENA (1994), 198-211.

145 Consulta del Consejo de Indias, 31 de marzo de 1794, apud LUCENA (1994), 220. No dice Nueva Orleáns, sino Luisiana. El caso de Caracas, en LEAL (2001), 61-81.

146 Real resolución, 16 de noviembre de 1794, apud LUCENA (1994), 221.

147 Vid. *COLECCIÓN* (1801), 391-431, páginas donde se incluye también el tratado firmado con los representantes de los Estados Unidos de América, donde tampoco se habla de ello.

[148] Vid. en este sentido la advertencia que hicieron los representantes de la República francesa al primer mandatario francés enviado a la isla, sin fecha, apud CANTILLO (1843), 664.

[149] Sobre la primera abolición, DUBOIS (1998); detalles sobre la reimposición de la esclavitud en la América de jurisdicción francesa, en DUBOIS (2004), 257-260 y 284-286.

[150] Vid. TARDIEU (1997), 43.

[151] Vid. LUCENA (1994), 131-2. En el mismo sentido, MÖRNER (1967), 115-6.

[152] Vid. SANDOVAL (1647), 39.

[153] ANGUIANO (1950), II, XXIII-XXIV. Se pormenoriza la situación de esa zona ib., II, 127, 163, 180-3, 200-6

[154] SANDOVAL (1647), 97-8.

[155] Vid. BLANCO (1814), 49-53.

[156] BLANCO (1814), 59.

[157] BLANCO (1814), 63.

[158] Vid. BLANCO (1814), 64-5. Los grabados, al principio de la obra de Blanco White.

[159] Este aspecto, tan poco tratado, en BEHRENDT, ELTIS y RICHARDSON (2001), 454-476.

[160] BLANCO (1814), 67-8.

[161] LAS CASAS (1989).

[162] MERCADO (1571), 101v-56.

[163] MOLINA (1615), t. I, tract. II, disp. 32-36.

[164] REBELLO (1603), lib. I, quest. 2, 7 y 9-14.

[165] SANDOVAL (1647), 42.

[166] Los seis navíos había de mandarlos en seis años o más, con un total de tres mil toneladas de efectos y tres mil negros, para las Provincias de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay. Para 1760 ya había mandado cinco, dos en derechura y los otros tres a Guinea y desde aquí a la América. Y tenía la intención, ya en 1763, de que el sexto fuera el *San Ignacio*, barco que le habían prestado los de otra casa principal de linaje también navarro, los Uztáriz, y que a la sazón estaban carenándolo en el puerto guipuzcoano de Pasajes. La abundancia del contrabando que se hacía desde la colonia de Sacramento —enclave portugués en pleno Río de la Plata hasta 1762—, la copia de frutos y pertrechos que habían ido a Buenos Aires en los barcos mandados desde España con tropa a raíz de la guerra declarada contra Inglaterra y Portugal ese mismo año, la guerra misma y el mal estado en que se hallaban las Provincias de destino habían forzado a Mendinueta a retrasar el sexto registro. Además, la contrata de negros le había resultado mal. No la concertó hasta 1758, en que lo hizo con dos negociantes de Londres —de filiación judía inequívoca, Abraham y Jacob Franco—, con los que no acabó bien; de manera que en el mismo año 1758 hubo de llegar a un acuerdo con el capitán Juan Picket, que salió de Londres para Guinea —en concreto para *Quebanda*— con un bajel, en el que, sin embargo, no cabían más que 250 individuos. Además, los del Cabildo de Buenos Aires se quejaban de lo gravoso que era el asiento de Mendinueta y —éste y aquéllos— de la prohibición de internar ropas y esclavos para Chile y Perú desde Buenos Aires. En el caso de los esclavos —explicaba el navarro— era aún peor, porque, en Buenos Aires, los negros estaban a la intemperie y con el frío se morían. Cf. AGI/BA, leg. 591, exp. *Buenos Aires. Año de 1763...* y *Buenos Aires. Año de 1762...*

Los del Cabildo de Buenos Aires habían pedido ya que se extinguiera la compañía de Mendinueta en 1761. Y es que se le había concedido también el monopolio del comercio del cuero que allí se producía y el administrador de los navíos de la compañía, don Manuel de Borda, había obligado a rebajar el precio del cuero que compraban, de manera que en tres o cuatro años había pasado de 20/24 reales a 16/12, en tanto que el flete de los propios cueros —que tenían que pagar los hacendados que los elaboraban— lo habían elevado de 8 a 16.

Lo de que Aguirre era conocido como asentista de negros, lo deduzco de RODRÍGUEZ CAMPOMANES (1988), 333, donde se le cita explícitamente entre los particulares que han logrado asientos para introducir esclavos por Buenos Aires. Sobre la organización del tráfico en torno a Buenos Aires, MARILUZ (1984). Sobre lo mismo en Chile, MELLAFE (1984).

167 Real despacho de 1765 (sin indicación de día y mes), en facsímil apud MARLEY (1989).

168 Vid. su trayectoria en TORRES (1973).

169 Vid. don José Solano, gobernador de Caracas, 7 de diciembre de 1767, AGI/C, leg. 219.

170 Vid. AGI/BA, leg. 173, exp. n. 20.

171 Vid. AGI/BA, leg. 173, exp. n. 45.

172 Vid. AGI/BA, leg. 173, exp. n. 25.

173 Vid. AGI/BA, leg. 173, exp. n. 14.

174 Cf. confesión, AGI/BA, leg. 591, exp. *Buenos Aires. Año de 1763...*, f. 23-6.

175 HEVIA (1771), t. 2, l. 1, c. 1, n. 6, f. 262.

176 Cf. REBELLO (1603), lib. I, quest. 2, 7 y 9-14.

177 Se refiere seguramente al corsario francés François le Clerc, que hostigó la isla de Santo Domingo y su entorno desde 1552.

178 SANDOVAL (1647), 95-6. En todo este diálogo, no hay puntos y aparte, que introduzco aquí para hacer más fácil la lectura.

179 SANDOVAL (1647), 96-7.

180 SANDOVAL (1647), 98.

181 Cf. AHPCT, Criminal, leg. *1764-65 = Expedientes = Legajo n. 19...*, n. 4, declaración de Ignacio.

182 Cf. Cabildo de 18 de abril de 1768, apud REY (1968), 289.

183 Todo lo que precede sobre la compañía de Uriarte, en el real despacho de 1765 (sin indicación de día y mes) reproducido en facsímil apud MARLEY (1989).

184 Vid. testamento, 30 de enero de 1767, AHPS, *Protocolos*, carp. 11, n. 127, f. 11v-5.

185 Vid. su testamento de 19 de agosto de 1765, AHPS, *Protocolos*, carp. 11, n. 127, f. 39-41v.

186 Cf. memorial de Isidro Antonio Zeballos, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles*, leg. 162, c. 1356 (1767), f. 23.

187 Así se declara en memorial presentado a la Audiencia de Lima en 1769: AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles*, leg. 164, c. 1385 (1767), f. 25.

188 Petición, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales*, leg. 21, c. 242 (1760), f. 38v.

189 Vid. acusación de Sotomayor, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales*, leg. 21, c. 242 (1760), f. 8.

190 Vid., por ejemplo, LOBO (1985).

[191] Vid. AGN(BA), Sala 9, 22-1-1, exp. 22 (*Escripturas...*), f. 15v.

[192] Vid. otorgamiento de poder, 29 de agosto de 1769, AHPS, *Protocolos,* carp. 11, n. 128, f. 5v.

[193] Vid. ADPI, *Corregimiento: Causas criminales,* leg. 56, exp. 1151 (1764).

[194] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 1 y 9v.

[195] Vid. RUEDA (1995).

[196] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 8.

[197] Según CUSHNER (1975), 179.

[198] El vendedor alegaba a su vez que, si ocurrió a los pocos días, por qué había tardado siete meses y medio en comunicárselo el comprador: Cf. AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 21, exp. 12.

[199] Cf. AHPM, Colonial, carp. 15, n. 3, sesión de 14 de mayo de 1763, y n. 5, sesión de 21 de marzo de 1765.

[200] Cf. ACSJPR, 26 de enero y 21 de marzo de 1763, 17 de mayo de 1765, pp. 42 y siguientes.

[201] Vid. AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 20, exp. 24.

[202] Aludo con ello a la vieja tesis del carácter triangular del comercio esclavista europeo. Todo lo que precede sobre la compañía de Uriarte, en el real despacho de 1765 (sin indicación de día y mes) reproducido en facsímil apud MARLEY (1989).

[203] Apud LÓPEZ GARCÍA (1982), 131.

[204] Todo ello según ORTIZ (1916), 56-8. Un elenco de gran interés sobre los orígenes de los negros que llegaron a Cuba y el nombre que consiguientemente se les daba, ib., 25-48.

[205] SANDOVAL (1647), 45-6.

[206] Cf. ANTONIL (1711), 23.

[207] ANTONIL (1711), 23-4.

[208] Vid. NEWLAND y SAN SEGUNDO (1996) sobre la estructura de la fijación del precio, centrada en la segunda mitad del siglo XVIII.

[209] Vid. AGN(BA), Sala 9, 22-1-1, exp. 22 (*Escripturas...*), f. 23v.

[210] Vid. protocolo de compraventa, 30 de diciembre de 1765, AHPS, *Protocolos,* carp. 11, n. 127, f. 59-60v.

[211] Vid. otorgamiento de poder, 29 de agosto de 1769, AHPS, *Protocolos,* carp. 11, n. 128, f. 5.

[212] Vid. AGN(L), *Derecho indígena y encomiendas,* leg. 17, c. 299(1760), f. 52-4.

[213] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 14, c. 319 (1770), f. 3v.

[214] Cf. *Postura de esclavos que eran de los jesuitas,* 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 6, f. 26-52v. Para hacer los cálculos que siguen (y que se basan en los datos recogidos en apéndice a ANDRÉS-GALLEGO [1996]), excluimos los esclavos que no tenían ningún valor según los tasadores, porque eran inservibles. La media de los demás (475) se eleva a 149,04 pesos: 150,42 los varones y 147,70 las hembras.

Ciñéndonos al valor medio de los esclavos sin oficio ni enfermedad y con una edad comprendida entre los 20 y los 40. El resultado global es 198,09 pesos (y doscientos pesos es, en efecto, la cantidad consignada con más frecuencia en los inventarios): lo mismo los varones (199,23) que las hembras (197,29).

[215] CONCOLORCORVO (1943), 157.

[216] Cf. pedimento de Andrade, 28 de abril de 1770, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 33.

[217] Vid. *Postura de esclavos que eran de los jesuitas,* 13 de agosto de 1768, ib., exp. 6, f. 26-52v.

[218] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 145, c. 1180 (1762), f. 1.

[219] Vid. memorial de Faustino Figueroa, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 164, c. 1385 (1767), 1.

[220] Vid. memorial de doña Juana de Jáuregui, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 152, c. 1277 (1764), f. f. 1.

[221] Vid. memorial de Juana María Ibáñez, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1283 (1765), f. 1-1v.

[222] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 23, c. 392 (1769), f. 2-2v.

[223] Vid. memoriales de José de la Trinidad, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1288 (1765), f. 1 y 6.

[224] Cf. Martínez de Codes (1995), 96.

[225] Cf. Cushner (1982), 191. Tardieu (1997), 31-2, aporta cálculos bastante más altos: hasta 131 grandes propiedades y 1.324 esclavos.

[226] En 1784, el total de esclavos del Reino se situaba en torno a 4.846: Vid. Lucena (1994), 58-9.

[227] Cf. Macera (1966), 38.

[228] Cf. Bravo (1986), 43.

[229] Cf. Bauer (1990), 96.

[230] Cf. *Postura de esclavos que eran de los jesuitas,* 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 6, f. 26-52v, y Hernández (1992), Isabel: *Los indios de Argentina,* Madrid, Editorial Mapfre, nota 109.

[231] Cf. Cushner (1975), 177-199.

[232] *Postura de esclavos que eran de los jesuitas,* 13 de agosto de 1768, ib., f. 44v.

[233] Vid. AHN/C, leg. 20.373, pieza 19 (*Quaderno n. 19...*), f. 39v. Sobre el proceso de tasa y venta de los esclavos jesuíticos tucumanos, Tío (1994).

[234] Vid. la autorización, 28 de septiembre de 1769, AGT, Sección administrativa, t. V, f. 341-7.

[235] Vid. AHPS, *Carpetas de Gobierno,* n. 1 (carp. 5, n. 7).

[236] Anuncibay (1963), 201-7.

[237] Lo que sigue, en la *Instrucción para la educación, trato y ocupaciones de los esclavos,* 31 de mayo de 1789, apud Lucena (2000), doc. n. 486. Un ejemplo de vida cotidiana en una hacienda de esclavos de La Habana, en 1790, en Morales (1961), 23-33.

[238] En las notas de Figueroa e Idrogo (1994-1997).

[239] Lo ha estudiado —y concluido así— María Elena Díaz (2000), *passim*.

[240] Humboldt (1840), 265-6.

[241] Vid., por ejemplo, el caso de don Antonio de Córdova, que llevaba una pulpería en San Juan Bautista de Puerto Rico *con sus esclavos:* ACSJPR, cabildo de 17 de octubre de 1768, p. 63.

[242] Petición de doña Ventura del Villar, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 21, c. 242 (1760), f. 22v. Cf. ib., f. 1, declaración de Martín Peña.

[243] Vid. confesión de Martín Peña, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 21, c. 242 (1760), f. 6-6v y 15.

[244] Cf. AHPCT, Criminal, leg. *1764-65 = Expedientes = Legajo n. 19...*, n. 12.

[245] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 25, c. 298 (1764), 55 ff. Lo que va en bastardilla, en la declaración de Nicolasa Saavedra, ib., f. 3v.

[246] Vid. ACSE, II, 503 (14 de octubre de 1766).

[247] AGT, Sección judicial, Serie del crimen, caja 6, exp. 12. Laguna sería alcalde ordinario de segundo voto en 1766: Vid. ib., exp. 33.

[248] AHPM, Colonial, carp. 211, n. 31.

[249] Cf. ib., n. 28.

[250] AHPM, Colonial, carp. 21, n. 31.

[251] Vid. autos seguidos por ello, 25 de enero de 1769, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 15.

[252] Vid. AGT, *Sección judicial, Serie del crimen*, caja 6, exp. 27.

[253] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 21, c. 242 (1760), 40 ff.

[254] Vid. AGN(M), Inquisición, vol. 1.532, exp. 1, 83 ff.

[255] AHPM, Colonial, carp. 21, n. 69 (1768).

[256] Vid. extracto de real cédula de 12 de septiembre de 1763, apud LUCENA (2000), doc. n. 451.

[257] Real cédula de 29 de abril de 1752, apud LUCENA (2000), doc. n. 443. El alegado del gobernador, lo transcribe también TOVAR (1992), 88-91.

[258] Vid. CONCOLORCORVO (1943), 157.

[259] Cit. MORENO (1988), 277.

[260] Cf. declaración de don Mariano Moreno, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 24, cuad. 431 (1770).

[261] Cf. ACSJPR, sesiones de 6 y 17 de diciembre de 1762, pp. 34-5.

[262] Vid. ACSL, p. 132 (22 de septiembre de 1760).

[263] Estudia varios casos en el Buenos Aires de finales del XVIII, ROSAL (2001), 495-512.

[264] Vid., sobre esto último en Cartagena de Indias, CASTILLO (1982).

[265] Vid. MEGENNEY (1994), 27.

[266] En este sentido, BERNAND (2001), 65-66.

[267] BERNAND (2001), 73, añade que «la fragmentación en 'naciones' de una masa de gente que inquietaba por el número fue sin duda un objetivo político de las órdenes religiosas, que fomentaron una rivalidad artificial y una competencia entre los grupos, impidiendo así que surgiera una conciencia común». La verdad es que la unidad lingüística suponía lo contrario. De hecho, el gobernador negrófobo —según VILAR (2000), 252-3— lo que haría precisamente en los años treinta del siglo XIX sería procurar que las asociaciones afrocubanas fueran plurales étnicamente, hasta el punto que provocó, de esta forma, el enfrentamiento entre afrocubanos y bozales.

[268] Cit. BERNAND (2001), 74.

[269] Según ORTIZ (1916), 54, a quien sigo en esto.

[270] Todos los negros, por ejemplo —observa Fernando ORTIZ (1921)—, tenían sus Cabildos; pero la sociedad secreta del llamado *ñañiguismo* (una especie de asociación de socorros mutuos con prácticas religiosas sincretistas) no sólo sobrevivió, sino que se fue extendiendo entre los negros y llegó a ser común a la mayoría. Vid. lo que apunta VILAR (2000), 253 sobre la política de Miguel Tacón de suscitar divisiones entre los negros y lo que ocurrió por ello con el ñañiguismo. Sobre esta asociación, SOSA (1988). Sobre los Cabildos negros en el XIX, HOWARD (1998), quien constata, no obstante, su existencia desde el siglo XVI.

[271] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 21, c. 242 (1760), f. 31 y 33.

[272] AGN(M), Criminal, vol. 135, exp. 56 (*Averiguación*...), f. 186v.

[273] El *Diccionario* de la Academia Española la considera de origen incierto.

[274] AHPM, Colonial, carp. 21, n. 31.

[275] Vid., por ejemplo, el *fandango* que describe KOSTER (1816), 323-4, en el Brasil. Se trata propiamente de una representación teatral.

[276] CASSANI (1741), 379.

[277] SANDOVAL (1647), 45.

[278] CONCOLORCORVO (1943), 140-141.

[279] Cf. BERNAND (2001), 78-79.

[280] Cf. BERNAND (2001), 83, remitiendo a Lanuza.

[281] Cf. BERNAND (2000), 84.

[282] Cit. DÍAZ MELIÁN (1986), 278-9.

[283] KOSTER (1816), 241.

[284] Cf. STEVENSON (1828), I, 304-5.

[285] Apud PORTUONDO (1994), 175.

[286] Apud NISTAL-MORET (1984), 35.

[287] Vid. la prohibición de estos dos juegos en el reglamento de 1772 para las haciendas ex jesuíticas de Santa Gertrudis de Motocachi, San Jacinto y San José de la Pampa, en el Perú, apud KAPSOLI (1975), 107.

[288] Cf. ORTIZ (1916), 229-30.

[289] Cf. MCHATTON-RIPLEY (1880), 187.

[290] Cf. *Postura de esclavos que eran de los jesuitas,* 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 6, f. 26-52v.

[291] Vid. AGN(BA), Sala 9, 22-1-1, exp. 22 (*Escrituras*...), f. 23v.

[292] Cf. autos, AGI/C, leg. 426, f. 353-4.

[293] Cf. BERNAND (2001), 90.

[294] SANDOVAL (1647), 51-3. Más elementos de juicio sobre la atención religiosa a los esclavos, en VILA (2000), 189-206.

[295] MCHATTON-RIPLEY (1880), 192-3.

[296] SANDOVAL (1647), 51-3.

[297] SANDOVAL (1647), 25.

[298] Vid., por ejemplo, ANGUIANO (1950), *passim,* sobre el reino de Congo y los colindantes.

[299] SACO (1858-1859), 97. Sobre la hechicería negra en Cuba, con pocas referencias históricas, sin embargo, ORTIZ (1916b). También, AGUIRRE (1994), 114-19, 123-44.

[300] Vid. MOREIRA (1995), 168, para quien la santería debió estructurarse en un largo período que no pudo comenzar antes de los años treinta del siglo XVIII, que es cuando comenzaron a afluir a los barracones del puerto cubano de Regla negros de origen yoruba.

[301] Cit. HOSTOS (1966), 19-20.

[302] Cf. HOSTOS (1966), 20.

[303] No he encontrado ninguno que avale lo que digo; pero sí lo ha encontrado Ruth Magali Rosas Navarro, que lo documentó —con los papeles de la Inquisición de Lima del siglo XVII— en el trabajo de investigación con que concluyó el I Máster en Historia del Mundo Hispánico, desarrollado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en 2002-2003. No hago uso de su estudio,

que está inédito, porque no lo dirigí yo y me parece necesario respetar la prioridad de la autora a la hora de publicarlo.

[304] Cf. relación de causa contra ella, AHN/I, leg. 5346, exp. 3 (*Trib. de Lima.- Relaciones de causas de fe =Años: 1749*), doc. n. 3, f. 115.

[305] Relación, AHN/I, libro 1067, f. 430-8.

[306] Relación de causa contra Joseph Meneses, AHN/I, leg. 5346, exp. 3 (*Trib. de Lima.- Relaciones de causas de fe =Años: 1749*), doc. n. 3, f. 103-113v.

[307] FRIEDEMANN (1994), 5, reconocía paladinamente que el estudio de las religiones afroamericanas se basaba en investigaciones antropológicas y lingüísticas, no históricas —deduzco— y siendo así que, tanto de lo antropológico cultural como de lo lingüístico de 1994, no puede asegurarse que fuera lo correspondiente a 1800 o a una fecha que vaya aún más atrás.

[308] Cit. BLANCO (1814), 124.

[309] Cf. HOSTOS (1966), 16.

[310] Las referencias de CASSANI (1741), en nota posterior.

[311] Vid. representación de don Pedro Agustín de Valencia, sin fecha, AGI/Q, leg. 284. Valencia se dice en otro papel minero y vecino de Popayán.

[312] CASSANI (1741), 345-54, 358, 360-2, 376. Más sobre Claver, en BRIOSCHI (1889).

[313] Cf. TROCONIS (1987), n. 64.

[314] STEVENSON (1828), I, 303.

[315] Cit. BLANCO (1814), 126.

[316] ARMAS (1866), 365.

[317] CASSANI (1741), 345-54, 358, 360-2, 376. Más sobre Claver, en BRIOSCHI (1889).

[318] SANDOVAL (1647), s.f.

[319] DEPONS (1960), I, 111-2.

[320] Querella de Simona de Molina, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 25, c. 298 (1764), f. 1-1v.

[321] Cit. FIGUEROA e IDROGO (1994-1997), 118.

[322] Cf. FIGUEROA e IDROGO (1994-1997), 120.

[323] En puridad, lo único que puedo decir es que, en la documentación que he consultado, no he hallado ningún proceso por encubrimiento.

[324] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 8v.

[325] Cf. confesión de Ignacio Sevallos, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 10v.

[326] Leo *carbalú,* pero supongo que es carbalí o carabalí, o sea, oriundo de la costa Carabal.

[327] Vid. su confesión, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), 13v-4.

[328] Representación de la esclava, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 14, c. 319 (1770), f. 1.

[329] Memorial de Nicolás Mondoñedo, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 146, cuad. 1199 (1762), f. 9.

[330] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), *passim.*

[331] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 11v.

[332] Se desprende de la querella de Simona de Molina y la declaración de María del Carmen (por cierto, también carabalí), AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 25, c. 298 (1764), f. 1v y 4.

[333] Autos, AGI/C, leg. 426, f. 145. Lo mismo en los documentos de TROCONIS (1987), n. 83 y 85.

[334] Vid. autos, AGI/C, leg. 426, f. 153.

[335] Lamentablemente, los datos que da ORTIZ (1921), a quien sigo, son un tanto intemporales, faltos de cronología, y, cuando la hay, pertenecen al siglo XIX y, concretamente, a la época posterior a la revolución liberal. Esto no permite valorar debidamente, entre otras cosas, la dinámica electoral que narra en la p. 6, y que dice le ha comunicado un viejo negro congo: «La elección [de rey del Cabildo] se hacía el *día de reyes* y recaía en un congo que tuviere talento [...]. La elección del rey [...] se hacía por 4 años en una junta celebrada después de tres días de vela y ceremonias a San Antonio [...]. Escribían un signo correspondiente a cada candidato en sendos papeles, los metían en un *güiro* hueco y a la suerte salía el favorecido». Vid. también SOSA (1988) sobre los cabildos (que existían ya en 1753 al menos) y sobre el *ñañiguismo* del siglo XIX, que plantea por el contrario la misma imprecisión (y no sólo cronológica sino también temática) que lo que acabo de decir. No termina de saberse qué era, fuera de una sociedad secreta difundida desde 1834-1836.

[336] Cf. STEVENSON (1828), I, 306. Interpreto lo que dice el viajero británico, que habla de que eso sucedía cuando el esclavo no podía probar el maltrato y que la cofradía lo compraba a muy subido precio, a lo que el amo no podía oponerse. Pero antes se negaba a venderlo...

[337] Memorial de María de los Santos Recabarren, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 21, c. 354 (1766), f. 3v (tras 12v).

[338] En este sentido, fray Francisco José de Jaca apud LÓPEZ GARCÍA (1982), 150.

[339] Vid. AGN(M), Matrimonios, vol. 86, exp. 17 y 37; vol. 73, exp. 69; vol. 20, exp. 15; vol. 73, exp. 72 respectivamente.

[340] CARROLL (1995), 423. Tomo uno solo de los múltiples cálculos que hace el autor y que requerirían, al cabo, reproducir su estudio. Más detalles, en CARROLL (1991).

[341] Cf. ROSENBLAT (1954: II), 159.

[342] BECERRA (1996), de quien proceden las cifras, dice 187. Pero, del cuadro que adjunta, se deduce que fueron 179 (o que sólo tiene datos sobre 179). Sumadas sus cifras de varones y mujeres (sobre las que volveremos más adelante), son éstas:

Naturaleza del cónyuge casado con el esclavo o la esclava	**Número**
Español, -a	15
Mestizo, -a	11
Indio, -a	43
Mulato, -a	92
Otras castas libres	3
Esclavo, -a	15

343 Cf. BECERRA (1996).
344 Cf. LEVAGGI (1973), 117.
345 Vid. NRLE, ley 18, tít. 2, lib. 10.
346 Cit. LEVAGGI (1973), 117.
347 Cf. LEVAGGI (1973), 177.
348 Vid. LEVAGGI (1973), 120. El muestrario de matrimonios variopintos autorizados por la Audiencia de México que presentamos antes muestra, por otra parte, que el requisito de pedir el permiso ya se había impuesto en algunas jurisdicciones con anterioridad a la real pragmática de 1776.
349 Vid. autorización, 28 de septiembre de 1769, AGT, Sección administrativa, t. V, f. 341-7.
350 El cuadro que sigue, lo elaboro sobre la *Postura de esclavos que eran de los jesuitas (colegios y estancias de La Rioja, San Miguel de Tucumán y Santiago del Estero),* 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 6, f. 26-52v., datos elaborados a su vez en apéndice a ANDRÉS-GALLEGO (1996).

	Rioja		***San Miguel***		***Santiago***		***Total***		
	V	***M***	***V***	***M***	***V***	***M***	***V***	***M***	
Negros	**50**	**55**	**24**	**12**	**11**	**3**	**85**	**70**	155
Mulatos	**71**	**87**	**2**	**2**	**13**	**15**	**87**	**104**	191
Zambos	**4**	**1**	**-**	**-**	**5**	**5**	**9**	**6**	15
Aspañolado	**-**	**-**	**-**	**-**	**-**	**-**	**1**	**-**	1

V = Varones, M = Mujeres

351 Vid. ib., f. 44.
352 Cf. AGT, Sección judicial, Serie del crimen, caja 6, exp. 42.
353 Aparte de esto, valdría la pena estudiar el vestido común entre los esclavos y ver concretamente si se dio la generación de una estética específicamente esclava en el vestir, como ven Shane y Graham WHITE (1995) en Norteamérica.
354 Cf. SATER (1981), 37.
355 Cf. *Postura de esclavos que eran de los jesuitas,* 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 6, f. 26-52v.
356 Vid. AGN(BA), Sala 9, 22-1-1, exp. 22 (*Escrituras...*), f. 23v. Sobre los conocimientos médicos entre los negros, AGUIRRE (1994), 93-158.
357 Vid. STEVENSON (1828), I, 307.
358 Vid. AHPM, Colonial, carp. 211, n. 28.
359 *Vid.* los dos casos bonaerenses que da a conocer ROSAL (1996), 225 y (2001), 495-512.
360 Cf. GAGE (1838), II, 41-4. En los textos que conozco, se presenta a Gage como francés; pero, aunque no consta el lugar de su nacimiento, sí que era de familia británica según Carmelo Sáenz de Santamaría (1971), «Los viajes de Gage en el siglo XVII hispanoamericano», Resumen de la ponencia presentada en la sección primera del IV Congreso de la (1-4) Asociación Internacional de Hispanistas. Salamanca, 31 de agosto de 1971, en cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/04/aih_04_2_052.pdf, donde se encuentra, de otra parte, una buena semblanza.
361 Cf. ROSAL (2001), 510.

[362] Vid. Konetzke (1962: III: 1), n. 163. Otros casos de conocimientos medicoquirúrgicos, ib., n. 177, 178, 189, 191, 192, 198.
[363] Vid. Cabildo de 18 de abril de 1768, apud Rey (1968), 286-7.
[364] Vid. Díaz Melián (1986), 285.
[365] Abbad (1959), 100.
[366] Elementos de comparación con la autonomía económica de los esclavos —que también la tenían— en otras «Américas», en el conjunto de comunicaciones editadas por Berlin y Morgan (1991).
[367] Vid. Ponce (1994), 261-2.
[368] No he podido averiguar qué era una harrena.
[369] Cf. AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 22, exp. 21.
[370] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 143, cuad. 1164 (1761), 10 ff.
[371] Memorial de Francisco Herbao, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 144, cuad. 1167 (1761), f. 1.
[372] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 151, c. 1262 (1764), 16 ff.
[373] Vid. memoriales, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 152, c. 1277 (1764), f. 1 y 3v.
[374] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 155, c. 1309 (1765), 93 ff.
[375] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 161, c. 1350 (1766), 9 ff.
[376] Cf. Lucena (1994), 71.
[377] Vid. Hevia (1771), t. 2, l. 1, c. 13, n. 11, f. 318.
[378] Cf. BEJ/ARAG, *Ramo de bienes de difuntos,* c. 97, exp. 5, progresivo 1324. No consta la sentencia.
[379] Vid. memorial de Celedonia Pantoja, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 22, c. 387 (1768), f. 1.
[380] Memorial de Gaspar Martín Cum, 1757, apud Ponce (1994), 277.
[381] Vid. BEJ/ARAG, *Ramo civil,* caja 55, progresivo 752.
[382] Testamento, 24 de octubre de 1748, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 151, c. 1265 (1764), f. 15-8.
[383] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 145, c. 1180 (1762), *passim.*
[384] Vid. Ponce (1994), 281-90. Lo de *mujer mayor,* en su petición, 7 de noviembre de 1768, ib., 282.
[385] Cabildo de 18 de abril de 1768, apud Rey (1968), 286-7.
[386] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 152, c. 1277 (1764), *passim.*
[387] Confesión de Eusebio Concha, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 9v.
[388] Vid. AGN(L), *Derecho indígena y encomiendas,* leg. 17, c. 299(1760), f. 46v-55v.
[389] Memoriales, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 21, c. 354 (1766), *passim.*
[390] Apud López García (1982), 151.
[391] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 146, cuad. 1199 (1762), 9 ff.
[392] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 24, cuad. 431 (1770), *passim.*
[393] Cf. relación de causa (1744), AHN/I, leg. 5346, exp. 3 (*Trib. de Lima.- Relaciones de causas de fe =Años: 1749*), doc. n. 3, f. 148.
[394] Vid. certificado médico, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 162, c. 1356 (1767), f. 18.
[395] Recurso de Tomás Ignacio Camargo, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1283 (1765), f. 22.

[396] Cf. RESTREPO (1992), I, 175. Y no parece que sea aplicable en este caso la tesis de TADMAN (2000), según el cual las bajas tasas de natalidad estaban ligadas a las plantaciones de azúcar y, secundariamente, de café y al tipo de exigencia laboral y a la preferencia por los esclavos varones que dominaba en ese tipo de explotación.

[397] Según CUSHNER (1975), 191.

[398] CONCOLORCORVO (1943), 146.

[399] Los datos que siguen, en VIVES (1829), 50-60.

[400] Lo que sigue, en O'DONNELL (1847), 40-1, 150, 219.

[401] Cf. LA SAGRA (1862), 19.

[402] VILLARROEL (1656), q. 2, art. 6, n. 62, f. 265. La presentación está fechada en 1646.

[403] Cf. AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 20.

[404] AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 22, exp. 21.

[405] Ib.

[406] Memorial de María de los Santos Recabarren, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 21, c. 354 (1766), f. 16.

[407] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 164, c. 1385 (1767), f. 1.

[408] Confesión de Isabel, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 11v.

[409] Vid. *Postura de esclavos que eran de los jesuitas,* 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 6, f. 26-52v.

[410] Vid. CUSHNER (1975), 198.

[411] Cf. CUSHNER (1975), 184.

[412] Hay que explicar los datos: la edad media en que procrearon su primer hijo conocido las 73 madres que forman nuestro grupo fue de 19,50 años. La de los 72 padres (hay viudas y viudos y eso hace que no cuadren los números de unos y otros), 24,01. Sin La Rioja (cuyos datos son inseguros en este aspecto), las edades medias se cifran, respectivamente, en 20,6 y 24,51. Ahora bien, el cálculo adolece de un inconveniente importante: que los inventarios no consignan como hijos aquellos que ya estaban casados. Los consignan solamente como cónyuges, por tanto, como miembros de otro grupo familiar. De ahí que los hijos de veinte años o más sean excepcionales en nuestro documento. Más aún: como veremos en seguida, había mujeres que concebían incluso a los once años y que, por tanto, dejaban de pertenecer al hogar —nominalmente— a esa edad tan temprana. Si —para evitar esta dificultad— calculamos la edad de la primera concepción sólo sobre el grupo de padres de menos de veinticinco años, la media se reduce a 15,60 en el caso de las mujeres y a 17,36 en el de los hombres. Sin La Rioja, 16,66 y 15 respectivamente. Nos hallamos, por tanto, ante una nupcialidad extremadamente joven. Y aún habría que añadir a esto el envejecimiento estadístico que impone la mortalidad infantil, que desconocemos completamente y que es más que probable que afectara también a los primogénitos. Conociéndola, la edad de la primera concepción resultaría aún más temprana. Los datos proceden de *Postura de esclavos que eran de los jesuitas (colegios y estancias de La Rioja, San Miguel de Tucumán y Santiago del Estero),* 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 6, f. 26-52v. Sobre ellos, elaboramos la base de datos que se recoge en apéndice a ANDRÉS-GALLEGO (1996).

[413] Consignamos a continuación el número de mujeres que tuvieron su primer hijo conocido en cada edad:

sin La Rioja
A los 11 años: 3
A los 12: 9
A los 13: 9
A los 14: 8
A los 15: 6
A los 16: 7
A los 17: 10
A los 18: 9
A los 19: 3
A los 20: 7
Con más de 20: 37

Fuente: Postura de esclavos que eran de los jesuitas (colegios y estancias de La Rioja, San Miguel de Tucumán y Santiago del Estero), 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 6, f. 26-52v.

Insistimos en la salvedad de La Rioja porque el inventario correspondiente a esta ciudad, a diferencia de los de San Miguel de Tucumán y Santiago del Estero, no consigna más que la relación conyugal, no la paternofilial (no dice si uno era hijo de otro). Lo hemos intentado subsanar por deducción. En San Miguel y Santiago, los hijos se consignan inmediatamente después de los padres y por orden de edad. Si se hizo igual en La Rioja —aunque no se indicara expresamente que se trataba de hijos—, se puede hacer una atribución tentativa (que, en la base de datos del apéndice a ANDRÉS-GALLEGO [1996], nos induce a ponerla entre signos de interrogación).

414 La imagen del conjunto como una población notablemente joven está ratificada por la *pirámide de edades*, de la que, sin embargo, se deduce (1) una alta tasa de mortalidad infantil, que hace que la población casi se redujera a la mitad entre la primera y la segunda década, y (2) la tendencia —lógica por demás— a comprar esclavos en la edad más fértil desde el punto de vista laboral. Esta tendencia hacía que la cohorte de 21 a 30 años recuperase con creces lo perdido por la mortalidad infantil:

	LA RIOJA		SAN MIGUEL		SANTIAGO		TOTAL	
EDAD	VARONES	MUJERES	VARONES	MUJERES	VARONES	MUJERES	VARONES	MUJERES
91-100	0	0	0	0	1	0	1	0
81-90	0	0	0	0	0	0	0	0
71-80	3	0	0	0	1	1	4	1
61-70	2	4	1	0	1	0	4	4
51-60	5	5	5	5	4	2	14	12
41-50	14	3	2	3	1	2	17	8
31-40	15	14	7	5	8	2	30	21
21-30	22	41	10	10	10	13	42	64
11-20	24	34	17	15	5	7	46	56
1-10	39	41	22	24	19	16	80	81

Fuente: Postura de esclavos que eran de los jesuitas (colegios y estancias de La Rioja, San Miguel de Tucumán y Santiago del Estero), 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 6, f. 26-52v, y apéndice a ANDRÉS-GALLEGO (1996).

La importancia de la mortalidad infantil la ratifica el cálculo del espacio intergenésico (que sólo puede establecerse entre los hijos vivos y no emancipados, que son los únicos de los que se consigna su carácter filial). En este caso, además, el cálculo tiene que basarse en años y no en meses (puesto que no conocemos las fechas exactas de los nacimientos) y es, por tanto, menos exacto.

En todo caso, restando los diez años que mediaron entre un enfermo de llagas —que permanecía con sus padres a los veinte años— y el hermano que le seguía en el hogar, por ser excepcional la permanencia de aquél, el espacio intergenésico resultante en el conjunto es de 3,21 años. Si excluimos también La Rioja, 3,52.

Se trata de una tasa alta, que —presuponiendo que no había contracepción— habla a las claras de una mortalidad infantil elevada, si bien hay que tener en cuenta, de nuevo, que la tasa está modificada —también en este caso— por la juventud de la nupcialidad femenina, que sabemos no hacía figurar como tales a las hijas casadas ya.

Por lo demás, los mismos inconvenientes presenta el cálculo del número medio de hijos por familia. En realidad sólo conocemos los que no se habían emancipado de una u otra manera. Con esta salvedad, hay que decir que la tasa es sumamente baja: 1,51 hijos por matrimonio. Sin La Rioja, 1,30.

Si, para obviar en lo posible el inconveniente que acabamos de indicar, nos reducimos a los hijos de los matrimonios cuya esposa tenía menos de 25 años en el momento de hacer el inventario, el problema es inverso: conoceremos sólo los hijos que tuvieron *hasta esa edad* (que, ciertamente, no marcaba el fin de la fertilidad normal de una mujer). Pero el cálculo vale la pena porque, teniendo en cuenta nuevamente la juventud de la nupcialidad, la tasa vuelve a resultar abrumadoramente baja: 1,14 hijos; sin La Rioja, 1,61.

Este último cálculo ya no deja lugar a dudas sobre el notable alcance la mortalidad infantil.

415 Vid. PONCE (1994), 39.

416 Cf. LA SAGRA (1862), 6.

417 Cf. LA SAGRA (1862), 6.

418 Cf. VIVES (1829), 116. Los totales proceden de LA SAGRA (1862), 6, y no coinciden con el desglose.

419 Cf. VIVES (1829), 116.

420 Cf. O'DONNELL (1847), 40-1, 150, 219.

421 Cf. O'DONNELL (1847), 40-1, 150, 219.

422 Cf. LA SAGRA (1862), 6.

423 Cf. LA SAGRA (1862), 6.

424 Cf. ORTIZ (1916), 22-3.

425 Cf. ORTIZ (1916), 22-3.

426 Cf. ORTIZ (1916), 22-3.

427 Los datos que siguen, en LA SAGRA (1862), 18, quien dice expresamente que no se incluyen los coartados, en tanto que SCOTT (1989), 37-8, que aporta datos parecidos sobre 1858-1862, dice que sí se incluyen.

428 Cf. SCOTT (1989), 37-8.

429 Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles*, leg. 145, c. 1180 (1762), f. 41-2v y 50.

430 Don Laureano Garrido a don Francisco Manuel de Miranda, 13 de mayo de 1766, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles*, leg. 157, c. 1320 (1766), f. 23v.

431 Apud PONCE (1994), 265-73.
432 Vid. en este sentido BLANCO (1814), 102.
433 Cit. BLANCO (1814), 105.
434 Todo esto, en BECERRA (1996).
435 Apud LUCENA (2000), doc. n. 442.
436 Cf. AGI/C, leg. 217, exp. *1769. N. 45*.
437 Cf. AGI/C, leg. 217, exp. sin título.
438 Declaración de Fransuá, AGI/C, leg. 217, *Autos,* f. 11.
439 Elementos para una comparación de lo que sigue con las familias de esclavos limeños de 1800-1854, en HÜNEFELDT (1994).
440 Cf. AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 21, exp. 3.
441 Cf. ib., caja 22, exp. 21.
442 Vid. PONCE (1994), 261.
443 Cf. ABBAD (1959), 107-8.
444 ABBAD (1959), 154.
445 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 14, c. 319 (1770), 4 ff.
446 Vid. AGN(BA), Sala 9, 22-1-1, exp. 22 (*Escrituras...*), f. 1-10.
447 Vid. AGN(BA), Sala 9, 22-1-1, exp. 29 (*Representación del Negro Julián...*).
448 Vid. AGN(BA), Sala 9, 22-6-5, exp. 30 (*Autos obrados sobre la Libertad del Negro Sipriano...*), 7 ff.
449 Vid. anónimo fechado en la «América meridional», 12 de julio de 1768, AGI/BA, leg. 49.
450 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 21, c. 345 (1765), *passim*.
451 Memorial de Francisco Herbao, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 144, cuad. 1167 (1761), f. 1.
452 Cláusula testamentaria, 24 de diciembre de 1760, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 144, cuad. 1167 (1761), f. 6v.
453 Dice *PP. Velixmitas*. El documento, escritura de 23 de agosto de 1763, AHPS, *Protocolos,* carp. 11, n. 127, f. 18v-20.
454 Los datos que siguen, en SACO (1858-1859), 106. De todas formas, la idea vigente de que las plantaciones puertorriqueñas de azúcar no se basaron tanto en los esclavos como en trabajadores libres debe revisarse a partir del estudio de SCARANO (1984) sobre la zona de Ponce.
455 Este aspecto de la distinta evolución legal de la esclavitud del siglo XIX en Puerto Rico y Cuba, en NAVARRO (1991). Concretamente la abolición en Puerto Rico, en FERNÁNDEZ CANALES (1987).
456 Cf. SCOTT (1989), 33. CURTIN (1969), 40, da unas cifras distintas de esclavos importados en Cuba:

Años	**Número de esclavos importados**
1841-1847	33.800
1848	2.000
1849-1850	11.800
1851-1860	123.300
1861-1864	49.500
1865	12.000

457 Como advierte La Sagra (1862), 18, no así Scott (1989), 38.
458 Scott (1989), 38, dice que los coartados fueron el uno por ciento en 1871.
459 Pavas.
460 BEJ/ARAG, *Ramo de bienes de difuntos,* c. 93, exp. 17, progresivo 1251.
461 Un análisis de los aspectos negativos de la manumisión, en Tardieu (1982).
462 Todo esto, en BEJ/ARAG, *Ramo de bienes de difuntos,* c. 93, exp. 17, progresivo 1251. Deduzco de otras escrituras del mismo fondo que el procurador que actuó en este caso fue el procurador de pobres.
463 Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 148, c. 1220 (1763), 89 ff.
464 AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 145, c. 1180 (1762), *passim,* y leg. 151, c. 1265 (1764), f. 1.
465 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 151, c. 1265 (1764), *passim.*
466 Vid. memorial de José de la Trinidad, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1288 (1765), 1.
467 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 164, c. 1385 (1767), f. 1. No consta la sentencia.
468 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 157, c. 1320 (1766), *passim.*
469 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 165, c. 1395 (1768), f. 50-66.
470 Recurso de Tomás Ignacio Camargo en nombre de doña Josefa Negreiros, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1283 (1765), 21. Lo demás, ib., *passim.* Lo de la vida *lisensiosa,* en memorial de doña Josefa Negreiros, ib., 8. Lo de ocultar los partos, ib., 22, recurso de Tomás Ignacio Camargo en nombre de doña Josefa Negreiros.
471 Vid. memorial de Manuel Brabo, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1283 (1765), f. 37. No consta la sentencia final.
472 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 24, c. 430 (1770), *passim.*
473 Todo esto, en Troconis (1987), n. 70.
474 El marco general de la esclavitud en España, en Phillips (1990). Con la técnica de la microhistoria, Stella (2000).
475 En el siglo XVI, según Cortés (1989), 202-3. Un buen estado de la cuestión sobre la esclavitud en España, en Franco (1996).
476 En Puerto Rico, según los censos efectuados entonces, había 6.487 esclavos en 1765 (entre los 44.833 habitantes de la isla) y sólo 2.574 en 1767: Cf. Tesauro (1990), «Esclavitud». Por otro lado, Paz García Rojo (1992) los halla aún en Madrid a comienzos del XIX.
477 La serie de defunciones procede de Lozano (1984); la de confirmaciones, del original de la tesis de Morgado (1989); la de bautizados, de Ponce (1983). La de confirmaciones aporta el tanto por ciento de esclavos entre todos los individuos confirmados en la ciudad. La cifra de bautizados en Cádiz en 1780-1789, la obtengo por cálculo proporcional sobre la cifra de los años 1780-1786, que son los únicos de los que hay datos.
478 Vid. Solís (1978), 94. Se trata del capítulo «Negros y esclavos». Es difícil decir, con todo, cuántos esclavos había. De la ciudad de Cádiz, el padrón de 1773 sólo menciona a 82 negros, de los que al menos 24 eran siervos. Y habla de otros nueve esclavos; no todos eran negros. Entre los veintiocho esclavos cuya etnia anota el padrón, había veinticuatro negros más dos mulatos, un «moreno» y un «cristiano nuevo», sin duda gitano. Entre los 57 de los que aporta datos que nos permiten identificarlos, sólo son niños seis, y esto parece poco, si bien podían

serlo asimismo los otros veinticinco innominados, cuya edad no recoge. (Los datos de los padrones gaditanos de 1713 y 1773 me han sido amablemente facilitados por el doctor Arturo Morgado. Se conservan en AMC).

La proporción de esclavos que eran negros era semejante a la de la parroquia de San Marcos de Jerez, donde sólo lo fueron nueve de los catorce cuya etnia conocemos entre 1702 y 1798; los otros eran una *parda,* dos esclavas *de color moreno* y otras dos que se decían *turcas* y que eran, por lo tanto, testimonio de la continuación del ejercicio del corso, que hacía cautivos de una y otra ribera del Mediterráneo desde siglos atrás. (Los datos referentes a San Marcos de Jerez proceden del estudio de Lozano [1984]).

Pero la cifra total del padrón gaditano de 1773 no es satisfactoria. Entre las personas que recibieron el sacramento de la confirmación en la ciudad de Cádiz entre 1770 y 1779, eran esclavos cuatro de cada mil; lo que equivalía a una población sierva de algo menos de trescientas personas, si es que la proporción era la misma que en el conjunto de la población. Esa cifra de confirmados de 1770-1779 la tomo de un cuadro estadístico de la tesis doctoral de Arturo Morgado que no encuentro reproducido en la edición de la misma: Morgado (1989). Pero me lo ratifica amablemente el autor: los confirmados en esa década fueron 19.822, de los que esclavos eran 44.

Es posible que los esclavos gaditanos de 1773 fueran realmente menos. Pero aún hay que advertir que el padrón pareció ignorar la existencia de esclavas. Los veintiocho identificados de los 33 empadronados en 1773 eran varones, siendo más que probable que la mayoría de las personas sometidas a servidumbre fuesen mujeres. Lo eran en la parroquia de San Marcos de Jerez veintiséis de los treinta y cinco esclavos que en sus registros se mencionan entre 1693 y 1828.

479 Lantery (1983), 90.

480 Ib., 94.

481 Ib., 143.

482 Cf. ib., 96.

483 Ib., 114.

484 Ib., 163.

485 Ib., 146.

486 Ib., 92.

487 Ib., 90.

488 Ib., 92.

489 Cf. ib., 146.

490 Ib., 254.

491 Todo esto según el estudio citado de Lozano (1984).

492 Lantery (1983), 143.

493 Ib., 92.

494 Ib., 218. Sobre este asunto, que no era tan sencillo, Peabody (1996).

495 Lantery (1983), 143.

496 Escritura de compraventa, 2 de enero de 1798, notaría de José Gómez Torices, APC, *Protocolos,* apud Lozano (1984), 22. Sobre la reventa de 1777, ib., escritura de 12 de noviembre, notaría de don Antonio de Torres.

497 Cf. Lozano (1984), se basa en APNJF: escritura de 10 de mayo de 1783, notaría de don Juan Miguel de Mendívil, ib.; escritura de 15 de abril de 1784, notaría del mismo, ib. Las escrituras de compraventas del 6 de agosto de 1792 y 4 de enero de 1794, suscritas ambas ante el notario don Cipriano José

González, no han sido encontradas. Las cita la del 22 de junio de 1795, del notario don José Gómez Torices. La de manumisión, hecha por el mismo notario, es del 2 de enero de 1798.

498 Lo contrajeron Micaela María y Juan José, que eran de don Juan Guijarro y de don Juan de Zamora Prego respectivamente, e hijos ambos de esclavas ya arraigadas por esta tierra a lo que parece, de Andrea Gusmán la primera, y de María Francisca el cónyuge. Cf. ib.

499 Cf. partidas de 1 de agosto de 1720 (bautismo de Antonia Josefa Lorenza María de Consolación, hija de una esclava de don Francisco de la Oliva) y 14 de diciembre de 1720 (María Josefa de la Concepción, hija de María de la O, esclava de don Juan Francisco Román). Hay un tercer bautizo el 5 de enero de 1803; pero parece tratarse de una esclava adulta (María del Carmen, propiedad de don Francisco Dávila): Vid. APSM(JF), apud LOZANO (1984). La partida de matrimonio es del 27 de diciembre de 1713: Cf. ib.

500 Cf. ib.: partidas de 21 de agosto de 1700, 23 de 23 de marzo de 1701, mayo (sin constancia de día), 23 de septiembre y 21 de octubre de 1702, 5 de julio de 1703, 9 de junio de 1704, 28 de junio y 17 de septiembre de 1705, 12 de junio de 1707 , 15 de diciembre de 1708, 13 de mayo y 13 de junio de 1709, julio, 29 de noviembre y 11 de diciembre de 1717, 19 de agosto de 1721, 18 de junio de 1722, 24 de marzo y 30 de agosto 1724, 2 de enero y 22 de marzo de 1727, 12 de marzo de 1728, 2 de agosto de 1730, 29 de marzo de 1740, 15 de mayo de 1745, 30 julio de 1759, 22 de octubre de 1771 y 21 de junio de 1828. La última, María Josefa Dominga, a quien citamos *supra,* manumitida en 1798.

501 Vid. PÉREZ SERRANO (1989), 226. Ib., 170, se constatan hijos cuyos padres corresponden a minorías étnicas de moros, turcos y negros. Estos últimos, no siempre esclavos, figuran con diversas denominaciones, según la pureza del color (*negros, pardos, morenos...*) o su condición (*esclavos, libertos, negros libres*). Cuando no son esclavos, se hacen constar los nombres del padre y de la madre y, en estos casos, se deduce que se comportaban como los demás, es decir, había legítimos, naturales, «dudosos» (no legítimos, pero tampoco explícitamente ilegítimos) e ilegítimos. Son muy pocos los hijos legítimos de negros (siempre libres), pero existe alguno.

502 *Apuntamiento de Especies, de Hecho, y de Derecho, que a la M. N y L. Ciudad de Cádiz subministra el Real Tribunal del Consulado como Cabeza del Comercio a Indias (Dueño de los Oficios de Corredores de Lonja de esta Plaza)...,* 9 de junio de 1770, AMC, *Cabildos,* sesión del 9 de julio, f. 227. Todo el Apuntamiento comprende los ff. 219-228. Lo firma el licenciado don Francisco del Valle Angulo.

503 Ana González de Romero al provisor de la Diócesis, 20 de julio de 1797, ADC, *Varios,* leg. 14, apud PÉREZ-GIEB (1984).

504 Elías al provisor de la Diócesis, s.f. (la respuesta es 7 de noviembre de 1796), ib.

505 Ana González de Romero al provisor, 20 de julio de 1797, ib.

506 Cf. LANTERY (1983), 233.

507 Ib., 268.

508 Diligencia de Luquién, 2 de agosto de 1798, ADC, *Varios,* 14, apud PÉREZ-GIEB (1984). La descripción de la detención, en la representación de Victoria Adelaida al provisor a Diócesis, 26 de julio de 1798, ib.

509 Ib., representación de Victoria Adelaida cit. *supra*. En honor a la verdad, se dice ib. que «el mencionado don Esteban» es «su ayudante», es decir, el de V.E.

a quien va dirigido el escrito, cuyo cargo no consta pero que debió ser el de provisor, puesto que el provisor es quien responde al margen del escrito. En una diligencia posterior, que he citado *supra,* firma Esteban Luquián, que se dice ayudante de esta plaza y encargado de las familias de negros auxiliares que procedían de Santo Domingo. Supongo que se trata de la misma persona.

510 Diligencia del mismo, 7 de agosto de 1798, ib.

511 Orden del conde de Cumbre Hermosa, 13 de agosto de 1798, ib.

512 Victoria Adelaida al provisor de la Diócesis, 6 de agosto 1798, ib.

513 Ib.

514 Cit. MORGADO (1991), 91-2.

515 LANTERY (1983), 212.

516 Ib., 218.

517 Representación de Antonio María Machuca al rey, s.f., apud AMC, *Cabildos,* 9 de julio de 1770, f. 216v.

518 Hay noticia de sus mandos en el padrón de 1713.

519 *Apuntamiento...,* 228.

520 Representación de Machuca cit., 216. Dice mayo, pero en el *Apuntamiento* cit. *supra*, 227v, se dice que es un decreto expedido el 8 de marzo de 1767 a consulta del Real Supremo Consejo.

521 Recuérdense, por ejemplo, las conclusiones de ANDREK (1966): en Córdoba del Tucumán, incluso los mestizos eran relegados a los oficios mecánicos y se les imponía una concreta forma de vestir.

522 El *Apuntamiento* alude, parece obvio, nada menos que a una decisión abolitoria del emperador Justiniano, que fue quien decidió acabar con la distinción iusromana entre libertos estrictos, libertos latinos y libertos dedicticios, nacidos los dos últimos de la variedad de formas de manumisión que se estaban dando. Todos quedaron elevados a la categoría primera, que los hacía ciudadanos de pleno derecho.

523 *Apuntamiento...,* 224v-225: «fundam*en*to —añadía a renglón seguido— q*u*e entre otros alegaba cierto noble para excusarse de la tutela de un plebeyo en pleito sobre el particular muy reñido que ganó».

524 Cf. Rango a Tanucci, 3 de julio de 1762, ASN/E, fs. 2445.

525 *Apuntamiento...,* 227v.

526 AMC, *Cabildos,* 20 de junio de 1770, f. 204v.

527 Cf. representación del Ayuntamiento de Cádiz, 9 de julio de 1770, ib., 231.

528 «Es además Antonio Machuca recién convertido»: *Apuntamiento...,* 225v.

529 Representación cit., 216-217.

530 Vid. Igareda a Cádiz, 6 de abril de 1770, y Cádiz al Consejo de Castilla, 9 de julio siguiente, apud AMC, *Cabildos,* 9 de julio de 1770, f. 215- 215v y 231.

531 Vid. ib., 28 de abril de 1770, f. 134-134v.

532 Así lo denominan ib., 20 de junio de 1770, f. 204v. Es el *Apuntamiento* que vengo citando.

533 El acuerdo del encargo, ib., 20 de junio de 1770, f. 204v. Al menos, que Landaburu era un rico comerciante se deduzco de las utilidades que se le reconocen en AMC, libro 4.914, sin foliar, y que son las máximas entre los comerciantes españoles asentados en Cádiz en 1763.

534 Vid. AMC, *Cabildos,* 9 de julio de 1770, f. 214-214v.

[535] Rozas y Céspedes a Madariaga, 12 de junio de 1770, ib., 229v. Al final del *Apuntamiento,* 228, va la firma de Aguado y la diligencia del Consulado, dejando constancia de que «al Consulado nada se le ofrece que añadir a las especies, que contiene este apuntam*ien*to».
[536] Ib., 220.
[537] Ib., 221-221v.
[538] Ib., 224-224v.
[539] Por real cédula de 30 de octubre de 1750, según el *Apuntamiento,* 222v. Las llama ordenanzas «para el régimen y gobierno de la universidad de los 60 corredores de Lonja de esta ciudad, y su comercio».
[540] Ib., 223.
[541] Ib., 223v-224.
[542] Ib., 225v-226.
[543] Ib., 226v-227.
[544] Ib., 227v.
[545] Ib. 225v.
[546] Cf. ib., 223.
[547] El *Apuntamiento,* 224v, remite a la Recopilación, l. 7, tít. 18, lib. 5.
[548] *Apuntamiento...,* 224v.
[549] Ib., 224-224v.
[550] Lamentablemente, no encuentro —tampoco en los fondos del Consulado de Sevilla— la resolución final del expediente. Pero ya es significativo que Machuca no aparezca tampoco por otra razón de algún género en esos fondos.

Redactado este texto —sólo hasta llegar a este punto—, se incorporó al Proyecto *Afroamérica, la tercera raíz,* que he podido dirigir con el patrocinio de la Fundación Hernando de Larramendi y la Fundación Mapfre Tavera, la obra de Alessandro Stella *Ser esclavo y negro en Andalucía occidental (siglos XVII y XVIII): Documentos de archivo* (en curso de edición en Madrid, Fundación Mapfre Tavera, en CD, con los demás resultados del proyecto, incluida una redacción anterior de este mismo libro mío). Y, en el libro de Stella, me encontré con la transcripción de las actas de nacimiento y matrimonio y el testamento de Antonio María Machuca. Comuniqué a Stella la existencia del dictamen del Consulado, a que he hecho referencia hasta aquí, y le facilité la copia que conservo a fin de que pudiera incorporarlo a su obra, como en efecto ha hecho. Lo que digo a partir de aquí se basa, sin embargo, en los otros documentos, los hallados inicialmente por Stella, a quien remito, por lo tanto.
[551] En los documentos que empleo se dice que este casamiento tuvo lugar en 1760 y que María Antonia tenía diez años en 1753, que fue cuando se bautizó. Es imposible, en ese caso, que Antonio María contrajera su tercer matrimonio en 1759, como consta en los mismos textos.
[552] Vid. las reflexiones y cálculos, muy medidos, de Postma (1990), 248-57, sobre todo acerca del tráfico holandés. La mortalidad en el viaje de los chinos llevados a Cuba entre 1847 y 1860 ascendió a 13,79 por ciento: Vid. La Sagra (1862), 42.
[553] Todo esto, en Miller (1988), cuya reconstrucción de las diversas fases de la captura y tráfico negrero en Angola coincide sustancialmente con lo que decimos.
[554] Vid. Postma (1990), 237.
[555] En la real resolución de 1765 (sin día ni mes) que reproduce en facsímil Marley (1985) y por la que se constituyó la Compañía Gaditana de Negros, se

dice que «la diligencia de medida, y palmeo de las piezas introducidas, y la marca, se ha de hacer en el lugar en que se hallaren los Negros, ejecutándolo según se hubiere practicado en los demás Asientos, y haciéndose en Portobelo los que se condujesen por aquella costa».

556 Hevia (1771), t. 2, l. 1, c. 7, n. 3, f. 296.

557 Cf. Ortiz (1916), 164.

558 Vid. Lucena (1994), 29.

559 Abbad (1959), 183 y 188.

560 Abbad (1959), 184.

561 Cit. Lucena (1994), 99.

562 Cf. memoria, apud La Torre (1991), 980.

563 La Sagra (1845), 15-6. Se cita a sí mismo.

564 Vid. Figueroa e Idrogo (1994-1997), 122.

565 Sobre la pervivencia del recurso a las panaderías en el siglo XVIII, Aguirre (1988).

566 Acuerdo de 4 de marzo de 1762, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 146, cuad. 1199 (1762), f. 3v.

567 AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 152, c. 1277 (1764), f. 47.

568 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 22, c. 387 (1768), f. 1.

569 Vid. AGN(L), *Superior Gobierno,* leg. 32, c. 238 (1768), 9 ff.

570 Cit. Díaz Melián (1986), 278.

571 Cf. Gage (1838), II, 41-4.

572 Cf. su confesión, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 11v.

573 Apud López García (1982), 146-7. Ib., 187-94, Moirans traza una grave y pormenorizada secuencia de los sufrimientos que esperaban a los esclavos desde el embarque hasta el final de sus días. Lo que sucede es que no queda claro si habla de territorio francés, portugués o español (porque se refiere a los tres al tiempo, como si supusiera que en todas partes era igual). Sólo menciono, por lo tanto, lo que con seguridad se refiere a la jurisdicción del rey de España.

574 Apud López García (1982), 175.

575 Sentencia de 24 de marzo de 1764, AHPCT, Criminal, leg. *1764-65 = Expedientes = legajo n. 19...*, n. 4. Lo de que don Marcos Infante o Infantes era médico, ib., n. 12. Podrían ser desde luego dos homónimos.

576 Cf. AHPCT, Criminal, leg. *1764-65 = Expedientes = legajo n. 19...*, n. 22.

577 Vid. su confesión, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), 13-3v.

578 Vid. BEJ/ARAG, *Ramo civil,* caja 270, exp. 2, progresivo 3670.

579 Cf. Humboldt y Bonpland (1956), IV, 388.

580 Porque habla de «mi compañero» y podría tratarse de fray Francisco José de Jaca, con quien convivió en 1681-1682. Cf., sobre esto y toda la cita, López García (1982), 210-2.

581 Cf. López García (1982), 210-2.

582 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 8.

583 Cf. confesión de Eusebio Concha, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 9v.

584 Confesión de Ignacio Sevallos, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 10v.

585 Confesión de Margarita, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 14v-5.

586 Real cédula de 29 de abril de 1752, apud LUCENA (2000), doc. n. 443.

587 Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 24, cuad. 431 (1770), *passim*.

588 Apud LÓPEZ GARCÍA (1982), 150.

589 Apud LUCENA (1994), 201.

590 Ib., vol. 135, exp. 56 (*Averiguación*...), f. 183-214.

591 Vid. AGT, Sección judicial, Serie del crimen, caja 6, exp. 5 (1766).

592 Dice *Cusamala*.

593 Declaración de Rita, AGN(M), Criminal, vol. 695, exp. 8 (*Año de 1761*...), f. 220.

594 Cf. querella de Simona de Molina, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 25, c. 298 (1764), f. 1-1v.

595 AGT, Sección judicial, Serie del crimen, caja 7, exp. 8.

596 Confesión de Dominga, AGN(BA), Sala 9, 31-9-9, exp. 7 (*Luxán año de 1761*...), f. 4v.

597 Cf. AHPCT, Criminal, leg. *1764-65 = Expedientes = Legajo n. 19*..., n. 23. Del caso se hizo cargo el *defensor de menores* de Córdoba. Según Montecristo y las leyes castellanas —se alegó— procedía la pena capital; pero el defensor pidió la absolución por ser menor, y la sentencia se redujo a ordenar que *otro de su igual* (¿edad?) le diera veinticuatro azotes y quedase bajo la tutela de un tío carnal, sastre, sin duda porque los padres no lo controlaban debidamente. El veredicto se basó en que no había existido intención de matar a la esclava.

598 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 23, cuad. 399 (1770), 12 ff.

599 Cf. ib., caja 23, exp. 33 (1770).

600 Vid., por ejemplo, PENA (2003), sobre los capuchinos.

601 Cf. CUSHNER (1975), 184, 186-187, 189, y BAUER (1990), 98-101.

602 Postura para su venta, 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 23, exp. 6.

603 Ib., 44v.

604 Vid. AGT, Actas capitulares, t. VII, f. 33v (26 de noviembre de 1768).

605 Cf. postura para su venta, 13 de agosto de 1768, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 23, exp. 6.

606 Cf. «Instrucción para la Junta de Administración de las Temporalidades de esta Ciudad, compuesta de d*o*n Pedro Collante...», AGT, Sección administrativa, t. V, f. 200.

607 AHN/J, leg. 251, exp. 2, n. 6, *Colegio de Popayán*..., f. 31v.

608 Cf. «Instrucción para la Junta de Administración de las Temporalidades de esta Ciudad, compuesta de d*o*n Pedro Collante...», AGT, Sección administrativa, t. V, f. 200.

609 Cf. declaración de don Francisco Javier Robles, AGN(BA), Sala 9, 22-6-1, exp. 4 (*Testimonio de Autos de los Tumultos*...), f. 13.

610 AHN/J, leg. 251, exp. 2, n. 6, *Colegio de Popayán = Libro de consultas de 1709-1767,* f. 30. También se le acusa de beber demasiado aguardiente. Pero los padres de Popayán no consideran los hechos suficientemente probados y optan por retener al hermano hacendero hasta que regrese el rector, ausente por lo visto.

611 Vid. AHPS, libro 431 (*Año 1770 a 1811*...), f. 27v.

[612] La prohibición se repite en el reglamento de 1772 para las haciendas ex jesuíticas de Santa Gertrudis de Motocachi, San Jacinto y San José de la Pampa, en el Perú, apud KAPSOLI (1975), 108-9, alegando razones ventajosas para los esclavos, «atendiendo al mayor descanso de los esclavos y esclavas y evitar el crecido trabajo que suelen emprender en beneficio de las chacras que tienen, acudiéndolas con las sementeras de agiales, maizales y algodonales, y deseando libertarles de los afanes en que se ven metidos después de estas cosechas, facilitar los medios de su enajenación y los engaños que [por] su poca instrucción les hacen los compradores». Lo que se permitía en adelante sería que el administrador de la hacienda premiara a los esclavos que destacaran en el cumplimiento de sus obligaciones dejándoles sembrar, únicamente en los parajes que se pudieran regar con los desagües de la hacienda, las yucas, camotes y zapallos que cupieran en la cuarta parte de una fanegada de tierra, y esto con el único fin de su propia comida, nunca para enajenar los frutos. Tampoco podrían criar yeguas, caballos y mulas, como hasta entonces.

[613] Cf. KAPSOLI (1975), 53-4.

[614] Lo que sigue sobre los esclavos ex jesuíticos del Perú desde 1778, en TARDIEU (1997), 107-12, 115-6, 118-20, 126-7.

[615] FIGUEROA e IDROGO (1994-1997), 117, dicen que cincuenta eran adultos, de ellos catorce varones y los demás mujeres, y que además estaban los menores.

[616] Cf. FIGUEROA e IDROGO (1994-1997).

[617] Todo esto según Moirans, que dice que convivió con el fugado durante un año: Cf. LÓPEZ GARCÍA (1982), 193.

[618] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 155, c. 1305-A (1765), 10 ff.

[619] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 28, c. 347 (1768), 30 ff. En f. 6, el cargo de administrador de Urbina.

[620] Sentencia de 24 de marzo de 1764, AHPCT, Criminal, leg. *1764-65 = Expedientes = legajo n. 19...*, n. 4. Lo de que don Marcos Infante o Infantes era médico, ib., n. 12. Podrían ser desde luego dos homónimos.

[621] Cf. ib., n. 22.

[622] Vid. BEJ/ARAG, *Ramo civil,* caja 270, exp. 2, progresivo 3670.

[623] Cf. declaración de José Carreño, apud PONCE (1994), 269.

[624] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 21, c. 242 (1760), f. 36-6v.

[625] Vid. acta del Cabildo de Buenos Aires, 2 de mayo de 1765, y bando del gobernador, 8 de mayo, apud LUCENA (2000), doc. n. 454 y 455.

[626] AGT, Sección judicial, Serie del crimen, caja 6, exp. 27.

[627] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 24, cuad. 431 (1770), *passim*.

[628] AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 20.

[629] Cf. ib., caja 22, exp. 21.

[630] Declaración de Rita, AGN(M), Criminal, vol. 695, exp. 8 (*Año de 1761...*), f. 220.

[631] Declaración, ib., 270v.

[632] Ib., 283. Lo demás, ib., 271-87.

[633] Vid. acuerdo de la Audiencia, 27 de mayo de 1767, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 162, c. 1356 (1767), f. 20v.

[634] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 21, c. 345 (1765), f. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 21, c. 345 (1765), *passim*.

[635] Lo que sigue, en BEJ/ARAG, *Ramo civil*, caja 55, progresivo 752, y *Ramo fiscal*, libro 103. En realidad, es un mismo documento, partido físicamente en dos por el folio 58, de manera que las dos partes fueron clasificadas archivísticamente en lugares distintos.

[636] Declaración de Joaquín, BEJ/ARAG, *Ramo civil*, caja 55, progresivo 752, f. 8.

[637] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles*, leg. 22, c. 368 (1767), *passim*

[638] Vid. AGN(BA), Sala 9, 31-9-9, exp. 7 (*Luxán año de 1761...*).

[639] Vid. nombramiento de curador a favor de Manuel Bravo, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales*, leg. 25, c. 298 (1764), f. 10-10v.

[640] Dice que en la 8, 10, 7, pero no hay tal (ni en la RLRI ni en la ley de la NRLE equivalente a la 8, 10, 7 de la *Recopilación* castellana, que es la 10, 8, 9).

[641] Dice que según ley 7, 22, 8, pero no hay tal en la RLRI, ni existe ley equivalente —numéricamente— en la NRLE respecto a la *Recopilación* castellana).

[642] Vid. dictamen fiscal, 29 de noviembre de 1761, y representación del defensor, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales*, leg. 23, c. 264 (1761), f. 22-36.

[643] Vid. AGN(BA), Sala 9, 22-6-5, exp. 30 (*Autos obrados sobre la Libertad del Negro Sipriano...*), f. 4.

[644] Vid. AGN(BA), Sala 9, 31-9-9, exp. 7 (*Luxán año de 1761...*), f. 15.

[645] Vid., por ejemplo, BEJ/ARAG, *Ramo de bienes de difuntos*, c. 97, exp. 5, progresivo 1324.

[646] Vid. Figueroa e Idrogo (1994-1997), 108.

[647] Cf. RLRI, ley 26, tít. 5, libro 7.

[648] Vid. el cúmulo de casos que estudia —precisamente desde el punto de vista judicial— Levaggi (1973).

[649] Vid. Levaggi (1973), 129-34.

[650] Cit. Figueroa e Idrogo (1994-1997), 121.

[651] Cf. Figueroa e Idrogo (1994-1997), 118-9.

[652] Cf. Figueroa e Idrogo (1994-1997), 107-8.

[653] AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales*, leg. 23, c. 260 (1761), 23 ff.

[654] Todo esto, en Figueroa e Idrogo (1994-1997), 113-4.

[655] Cit. Figueroa e Idrogo (1994-1997), 110.

[656] Memorial de Gaspar Martín Cum, 1757, apud Ponce (1994), 273. En el mismo sentido, el texto neogranadino de 1811 transcrito en nota por Tovar (1992), 23. Por la misma razón, esta forma de ser «fugitivo» no tenía que ver con la revolución haitiana (que, entre otras cosas, fue posterior), contra lo que afirma —en su bien informado estudio— Acosta (1978), 155.

[657] La verdad es que la documentación es confusa en cuanto a la relación paternofilial entre don Fernando Valverde y don Juan del Pozo Valverde. Es posible que *hijo* tenga en ella una significación equívoca (¿la de ahijado, por ejemplo?, ¿la de hijastro?). Además, es llamativo que el apellido presuntamente paterno lo llevase Del Pozo en segundo lugar. Todo lo que relato de este caso, en AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles*, leg. 153, c. 1288 (1765), 12 ff.

[658] Memorial de Juan del Pozo Valverde, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles*, leg. 153, c. 1288 (1765), 10.

[659] AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles*, leg. 23, c. 392 (1769), *passim*.

[660] Memorial de don Julián de Aramburu, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles*, leg. 24, c. 430 (1770), f. 22v.

[661] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles*, leg. 164, c. 1385 (1767), *passim*.

[662] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 146, cuad. 1199 (1762), f. 5-9.
[663] Memorial de doña Josefa Negreiros, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1283 (1765), f. 8.
[664] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1283 (1765), f. *passim*. No consta la sentencia.
[665] Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 162, c. 1356 (1767), *passim*.
[666] Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 24, c. 267 (1762), 36 ff.
[667] Vid. memorial de Juana María Ibáñez, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1283 (1765), f. 13. Compruebo el nombre del alcalde en Grandón (2000b).
[668] Memorial de Juana María Ibáñez, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1283 (1765), f. 26.
[669] Memorial de Marcela y María de las Nieves Mena, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 24, c. 430 (1770), f. 12.
[670] Lo tomo de <http://negrosyesclavos.archivogeneral.gov.co/memoria-agn.nsf/documentacion.html>, donde se transcriben varios documentos relativos a esclavos del Archivo General de la Nación, de Bogotá.
[671] Vid. memorial de Gaspar Martín Cum, 1757, apud Ponce (1994), 273-5.
[672] Cf. AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 20. La frase entrecomillada, de la declaración de don Simón Chávez Domínguez.
[673] Cf. AGT, Sección judicial, Serie del crimen, caja 6, exp. 27.
[674] Cf. AGT, Sección judicial, Serie del crimen, caja 6, exp. 27.
[675] Vid. AGT, Sección judicial, Serie del crimen, caja 6, exp. 5 (1766).
[676] Cf. AGT, Sección judicial, Serie del crimen, caja 6, exp. 21.
[677] AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 20, exp. 23.
[678] Cf. AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 22, exp. 21.
[679] AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 24, cuad. 431 (1770), f. 1v.
[680] Memorial de don Julián de Aramburu, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 24, c. 430 (1770), f. 22v.
[681] Casi traduzco a Meiklejohn (1981), 192.
[682] Vid. Ponce (1994), 59. Remite al Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, Sección Civiles-Esclavos, y al Archivo del Registro Principal del Distrito Federal, Caracas, Sección Civiles-Esclavos.
[683] Vid. Humboldt y Bonpland (1956), IV, 388.
[684] AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 144, cuad. 1167 (1761), 8 ff.
[685] AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 146, cuad. 1199 (1762), 9 ff.
[686] AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 145, c. 1180 (1762), 53 ff.
[687] AHPM, carp. 211, n. 28, s.f.
[688] AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 148, c. 1220 (1763), 89 ff.
[689] AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* caja 20, serie A, exp. sin n.
[690] AGT, *Sección judicial, Serie del crimen, instrucción y correccional,* caja 6, exp. 21, s.f.
[691] AHPCT, *1764-1765 = Expedientes = legajo n. 19 = Criminal de la capital,* n. 4, s.f.
[692] AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 21, c. 344 (1764), 17 ff.
[693] AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 153, c. 1288 (1765), 12 ff.
[694] AHPCT, *1764-1765 = Expedientes = legajo n. 19 = Criminal de la capital,* n. 22, s.f.

695 AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* caja 21, serie A, exp. 3, s.f.
696 BEJ/ARAG, *Ramo de bienes de difuntos,* c. 93, exp. 17, progresivo 1251.
697 AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 21, c. 354 (1766), f. 25 ff.
698 BEJ/ARAG, *Ramo civil,* caja 270, exp. 2, progresivo 3670.
699 AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 164, c. 1385 (1767), 40 ff.
700 AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 162, c. 1356 (1767), 34 ff.
701 AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* caja 22, serie A, exp. 21, s.f.
702 AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 165, c. 1395 (1768), f. 50-66.
703 AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 22, c. 387 (1768), 3 ff.
704 AGN(L), *Superior Gobierno,* leg. 32, c. 238 (1768), 9 ff.
705 AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 23, c. 392 (1769), 8 ff.
706 AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 24, c. 430 (1770), 25 ff.
707 AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 24, cuad. 431 (1770), 40 ff.
708 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 21, c. 344 (1764), 17 ff.
709 Apud PONCE (1994), 265-278.
710 Cit. LUCENA (1994), 131-2.
711 HUMBOLDT y BONPLAND (1956), II, 105-6.
712 HUMBOLDT y BONPLAND (1956), II, 240-1.
713 Cf. LUCENA (1994), 15.
714 Cf. VALDÉS y DÁVILA (1989), 56-7.
715 Cf. VALDÉS y DÁVILA (1989), 126.
716 Vid. ACOSTA (1981), 68-9.
717 Cf. declaración de Diego Cardoso, 12 de junio de 1766, AGN(BA), Sala 9, 32-1-2, exp. 5 (*Confesiones =Sobre las reveliones acaesidas en Corrientes...*), f. 34-4v.
718 Vid. MOREAU DE SAINT-MERY (1796), I, 60.
719 Cf. STEVENSON (1828), II, 41.
720 Vid. LA ROSA (1988), 565.
721 Cf. AGN(M), Criminal, vol. 695, exp. 8 (*Año de 1761...*), f. 271-87.
722 Que examiné en *Quince revoluciones y algunas cosas más* (=ANDRÉS-GALLEGO [1992]), sobre todo en relación con los indios, y señaladamente con la sublevación de Santa María de Papantla de 1767.
723 AGN(M), Criminal, vol. 135, exp. 56 (*Averiguación...*), f. 183-214. También ha estudiado este incidente MENTZ (1999).
724 Vid. sentencia, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 24, c. 282 (1762), f. 38.
725 ADPI, *Corregimiento: Causas criminales,* leg. 56, exp. 1151 (1764). No consta la sentencia definitiva.
726 HUMBOLDT y BONPLAND (1956), IV, 388-9.
727 Vid. AGN(BA), Sala 9, 31-9-9, exp. 7 (*Luxán año de 1761...*).
728 HUMBOLDT y BONPLAND (1956), II, 200.
729 Cf. FIGUEROA e IDROGO (1994-1997), 106 y 123.
730 Apud LÓPEZ GARCÍA (1982), 151.
731 Cf. AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 21, exp. 12.
732 El propietario, un Constancio Gutiérrez, se lo había vendido a don José Martínez, vecino de la jurisdicción —tucumana asimismo— del Río de San Juan, de quien pasó a su esposa cuando aquél falleció. A ella era a quien se le había escapado dos veces. Sólo que la segunda vez lo había capturado un vecino del valle de Calchaquí; Gutiérrez lo vio, se hizo pasar por propietario de Laurencio y

lo volvió a vender como si fuera suyo, esta vez al capturador: Cf. ib., caja 20, exp. 18. Puede ser el mismo Laurencio cuya propiedad se discute ib., caja 19, exp. 20.

733 Vid. otorgamiento de poder, 29 de agosto de 1769, AHPS, *Protocolos,* carp. 11, n. 128, 5v.

734 Vid. ib., caja 19, exp. 20.

735 AMAT (1947) I JUNIENT, Manuel: *Virrey del Perú, 1761-1776: Memoria de gobierno*, Edición y estudio preliminar de Vicente RODRÍGUEZ CASADO y Florentino PÉREZ EMBID, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, p. 165.

736 Vid., por ejemplo, el fenómeno en Panamá y Cartagena, en el siglo XVII, tal como lo describe VILA (2001), 175-192.

737 No puedo entrar aquí en una enumeración —mucho menos en una crítica— de la amplia bibliografía existente sobre los cimarrones, pero sí decir que se ha caído con frecuencia en esa idealización.

738 Cf. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), *passim*.

739 Vid. AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 11v.

740 Vid. confesión de Catalina, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), 14.

741 ADPI, *Corregimiento: Causas criminales,* leg. 56, exp. 1151 (1764).

742 Confesión de Cristóbal de Palencia, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 23, c. 264 (1761), f. 8v.

743 ADPI, *Corregimiento: Causas criminales,* leg. 56, exp. 1151 (1764).

744 Vid. otorgamiento de poder, 29 de agosto de 1769, AHPS, *Protocolos,* carp. 11, n. 128, f. 5v.

745 Cf. VALDÉS y DÁVILA (1989), 126.

746 Cf. UYA (1989), 208. Pero no es significativo de una especial consideración: compárese con las conclusiones de VOELZ (1993) sobre el recurso a los negros —libres y esclavos— por parte de los jefes militares británicos de las Trece Colonias durante el siglo XVIII: resultaban ser soldados especialmente fieles.

747 HUMBOLDT (1840), 277-8, 285.

748 Vid. TORRONTEGUI y ARANGO (1811), 5, 7.

749 Sobre la morfología de los palenques, en Cuba, LA ROSA (1992).

750 Cf. DUHARTE (1992), 152.

751 Sobre lo que sigue, DEIVE (1989), 169-79, salvo que indique otra cosa.

752 Real cédula de 21 de octubre de 1764, apud LUCENA (2000), doc. n. 452.

753 Todos estos detalles, en la real cédula de 21 de octubre de 1764, apud LUCENA (2000), doc. n. 452.

754 Deive dice 10, probablemente porque la real cédula que él ha consultado llevaba esa fecha. La que recoge LUCENA (2000), doc. n. 452, está datada el 21 y es, sin duda, la que se menciona en el texto.

755 Apud DEIVE (1989), 296, y LUCENA (2000), doc. n. 452. Hay diferencias de puntuación (la de Lucena, a quien sigo, está modernizada, y sólo un detalle en la transcripción, que no hace al caso indicar.

756 El texto íntegro, en DEIVE (1989), 295-8, y LUCENA (2000), doc. n. 462.

757 Real cédula de 11 de noviembre de 1764, apud LUCENA (2000), doc. n. 453.

758 Cf. *Gazeta de Madrid*, 5 de noviembre de 1765, p. 356. Desde Londres, el 8 de noviembre, escribía un corresponsal (ib., 3 de diciembre, p. 389) que, según referencias de un capitán de navío recién llegado a la capital inglesa, los

negros desertores de los ingleses empleados en la corta del palo de tinte en Honduras se habían adueñado de una parte de la Nueva Ribera; eran setenta bien armados; habían despachado un correo a los españoles para saber si les darían protección. La respuesta había sido negativa. Ya habían matado a muchos ingleses y a un español.

También es cierto que los británicos podían blasonar con razón de otras cosas: en el mismo año 1765 nueve negros formados en universidades británicas habían sido nombrados ministros del Evangelio: Vid. ib., 20 de agosto, p. 268.

759 Cf. ACSJPR, sesiones de 6 y 17 de diciembre de 1762, 26 de enero y 21 de marzo de 1763, 17 de mayo de 1765, pp. 34 y s., 40, 42 y 99, y TESAURO (1990), «Esclavitud». El texto completo del tratado, en LUCENA (2000), doc. n. 456.

760 Vid. HALL (1992), 128-130, que habla de 1765 y 1767 como de dos tratados distintos.

761 Cf. autos de 25 de enero de 1769, AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* serie A, caja 23, exp. 15.

762 Cf. don Laureano Garrido a don Francisco Manuel de Miranda, 13 de mayo de 1766, AGN(L), *Real Audiencia: Causas civiles,* leg. 157, c. 1320 (1766), f. 23v.

763 Declaración de Concos, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 21, c. 242 (1760), f. 16.

764 Declaración, AGN(L), *Real Audiencia: Causas criminales,* leg. 21, c. 242 (1760), f. 20v.

765 El 21 de enero y el 4 de febrero: vid. Libro 13, f. 61, ACEC, I, p. 404.

766 DUQUE DE ESTRADA (1989), 92-3.

767 DUQUE DE ESTRADA (1989), 98.

768 DUQUE DE ESTRADA (1989), 102-3.

769 DUQUE DE ESTRADA (1989), 110.

770 DUQUE DE ESTRADA (1989), 113.

771 HUMBOLDT y BONPLAND (1956), IV, 27.

772 Éste y otros datos biográficos de don Francisco de Auncibay (*sic*) y Bohórquez, nacido en Olmedo hacia 1530, en BARRIENTOS (2000), voz «Auncibay...».

773 ANUNCIBAY (1963), 201-2.

774 Sigue: «Las condiciones en que se encuentran estas infortunadas criaturas no difieren en nada de las que soportan las clases pobres de la raza blanca; casi son mejores. Muchos de ellos son capataces en las quintas o haciendas de ganado y tienen bajo sus órdenes a numerosos peones españoles. La gran mayoría de ellos muere sin haber conocido lo que es un latigazo sobre sus carnes. Se les trata con bondad; nunca se les acosa con excesivo trabajo; no se les impone obligación alguna y cuando llegan a viejo no se les abandona. Las esposas de sus amos los atienden cuando están enfermos. No se les priva de casarse, aunque sea con mujeres libres, con el objeto de procurar para sus hijos las ventajas de la libertad; van tan bien o mejor vestidos que los blancos pobres y se les da siempre una alimentación sana y abundante»: AZARA (1923), 160. Ya lo citaba LEVAGGI (1973), 91-2.

775 Cit. LEVAGGI (1973), 111.

776 Vid. PRADT (1817), I, *passim,* especialmente 261-4. Sobre el congreso colonial, sobre todo las pp. 147-152. Sobre la abolición de la trata en Dinamarca

en 1792 (con efectos en 1803), HALL (1992), *passim*. Se ha escrito que la esclavitud como tal no fue abolida en las Indias Occidentales danesas (*Vestindien*) hasta 1846; pero el propio Hall da a entender que fue en 1848 (ib., 211-213).

777 Sigue: «El esclavo goza en substancia los privilegios de un menor, debiendo considerarse en el amo el carácter de su tutor. Sus pleitos, sus mismos delitos, son defendidos por el amo y a su costa; sus derechos son respetados con particularidad por las leyes y los magistrados; y puede con alguna causa mudar de dominio, sin que pueda oponérsele estorbo. Y como podrían presentarse casos en que se encontrase en oposición con la de su señor, las mismas leyes le han designado un protector especial en el síndico procurador general de cada Ayuntamiento, siendo esta protección uno de sus encargos y atributos más recomendables. Así: el esclavo no puede ser ofendido impunemente.

«Las leyes y los magistrados velan con sumo cuidado en cortar la arbitrariedad de los amos con respecto a las correcciones y malos tratamientos. Su severidad en esta parte es tan constante, que la Real Audiencia de Venezuela jamás ha dejado de multar fuertemente al amo y dar la libertad al esclavo, justificada la transgresión hecha por parte de aquél en el modo y circunstancias con que racionalmente debe imponerle sus correcciones. La menor crueldad es castigada severamente por los tribunales».

«No están los amos en capacidad de impedir la libertad de los esclavos bajo el pretexto de mayor precio. La Ley ha señalado el de cada edad de un modo capaz de que no sea difícil a los segundos conseguirla»: Cit. NÚÑEZ (1911), 47-9. Sigue la tabla de precios según edades. En el último párrafo, se refería sin duda a la real cédula de 21 de junio de 1768, de la que hemos hablado.

Es lo que se detallaría de otra forma, al año siguiente, en la versión española de esa misma *Carta al abate Pradt* (que tuvo, en efecto, una versión venezolana y otra española), al explicar «Que el negro que se llama esclavo en América, particularmente el de las colonias españolas, no es esclavo en la verdadera acepción de la palabra, puesto que es considerado como persona, y no como cosa. Que su vida, su salud y todo su ser físico y moral están bajo la protección de la ley. Que el amo no tiene la propiedad absoluta, sino simplemente un usufructo limitado y moderado por las leyes. Que la inmoralidad y los malos tratamientos de parte del amo o de cualquiera de la familia le dan derecho para hacerse declarar libre por los tribunales sin que el amo pueda reclamar el precio de la compra, ni cualquiera otra indemnización. Que ése es tan poca propiedad del amo, que él mismo puede adquirir propiedades. Que él tiene días libres en que puede trabajar por su propia cuenta; y que luego que por su aplicación y su economía haya juntado una cierta cantidad señalada por la ley, él puede rescatarse a sí mismo, sin que el amo pueda hacer valer la excepción de haber pagado más. Que su amo no puede impedirle el casarse. Últimamente que no es un esclavo, sino un verdadero criado ajustado bajo ciertas condiciones, como las que un hombre libre tiene facultad de contratar»: REFLEXIONES (1820), 152-4. En el estudio introductorio, Alberto Gil Novales atribuye estas *Cartas* al catalán Santiago JONAMA (1992). Queda en pie, no obstante, la duda que plantea la existencia de una *Carta* previa dirigida al mismo abate de Pradt desde Venezuela.

778 HUMBOLDT (1818), 128. «[...] el esclavo que ha adquirido algún dinero con su economía y ahorros, puede obligar a su amo a que le dé la libertad pagándole la moderada suma de seis a ocho mil reales. Ni se puede rehusar la libertad al

negro alegando que costó tres veces más cuando se le compró, o que tiene alguna habilidad particular y muy útil. Un esclavo que ha sido cruelmente maltratado por su amo, la ley le hace libre por el mismo hecho si se prueba en juicio el exceso»: ib.

779 NÚÑEZ (1911), 46-7.

780 ORTIZ (1916), 263 y 262-3. Por Antillas francesas, entiende José Antonio Saco la Martinica, Guadalupe y sus dependencias, una parte de Santo Domingo y Santa Lucía: Vid. SACO (1858-1859), 134. La idea de la mayor levedad de la esclavitud en las Indias hispanas, también se puede ver en ALCALÁ (1919), 64 y siguientes.

Gabino LA ROSA (1988), 563, da por supuestos, en cambio, *los brutales castigos* que recibían los esclavos en la Cuba de mediados del siglo XIX (sin advertir quizá lo que podría suponer la existencia de la institución que es la protagonista de su estudio: el hospital de cimarrones de Cuba, aparte de los cuidados médicos que, según él, se impartían en las haciendas).

781 STEVENSON (1828), I, 303.

782 La comparación que sigue se basa en los datos, no en las interpretaciones, de WATSON (1989), *passim,* sobre todo 40-114, salvo que diga otra cosa. No me hago cargo, concretamente, de las estimaciones —ciertamente escasas— de Watson sobre el mejor o peor trato que recibían los esclavos. Aunque introduje alguna vez apreciaciones sobre ello, no es eso lo que da valor a su estudio. Por lo demás, su opinión es que la esclavitud lusoamericana era la más dura de trato (ib., 100-1) y que no había gran diferencia entre la anglosajona y la hispana (ib., 121): básicamente —dice— no tenían personalidad jurídica ni en ésta ni en aquélla; en ésta, se reconocía legalmente el matrimonio del esclavo, pero eso tenía pocas consecuencias legales; aunque hubiera *coartación,* pocos esclavos podían hacer uso de ella. No se hace cargo de que el esclavo podía denunciar al amo ante un juez (en este caso, Watson no lo contrapone al derecho anglosajón, sino al romano, en el que podía hacerlo de manera indirecta, dirigiéndose a un templo o a una estatua del emperador), ni en el derecho a poseer el *peculium* (del que también advierte que lo permitía el derecho romano). «*No sharp constrast* —concluye pese a todo— *should therefore be made with the law of English America*» (ib., 121). Ciertamente, la evidencia documental que reúno en este estudio no me parece que mantenga esa conclusión sin más, aunque no quepa desde luego considerar por eso benévola la esclavitud hispana. En el fondo, hay un problema conceptual: había diferencias entre los dos ordenamientos y a unos les pueden parecer grandes y a otros pequeñas. Pero ¿qué es —en este caso— lo grande y qué es lo pequeño?

783 Compárese concretamente con la visión que trazan FRANCO (1990) y LOBO (1990), entre otros y muy diversos lugares.

784 Según WATSON (1989), 91, no la había, fuera de los cautivos musulmanes. Sin embargo, según LARA (2000), en nota, la esclavitud subsistió en Portugal hasta el *alvará* de 16 de enero de 1773, por el que fue extinguida gradualmente, en Portugal y los Algarves. De hecho, antes de esta derogación, se hubo de prohibir el transporte de *pretos* o *pretas* de América, Asia o África, a Portugal y los Algarbes, por ley de 19 de septiembre de 1761; los que llegasen se convertirían en libres. Dos *avisos* de 2 de enero de 1767 extendieron esta disposición a los esclavos mestizos y mulatos que fuesen traídos al Reino.

785 Vid., con todo, la recopilación de legislación brasileña de Lara (2000).

786 Compárense las dos notables compilaciones de Lara (2000) y Lucena (2000). Hay elementos de especial interés para una valoración de la situación real de los esclavos en el Brasil en Koster (1816), especialmente 404-44.

787 Más elementos de comparación sobre los usos legales esclavistas en las zonas de jurisdicción francesa, en Cohen (1980), 83-97.

788 Esto último, en el código francés de la Luisiana, apud Lucena (2000), doc. n. 434.

789 Esto no lo indica Watson. Se deduce del código francés de la Luisiana, apud Lucena (2000), doc. n. 434.

790 Sobre el código francés y los antecedentes también franceses, Sala-Molíns (1987).

791 Deduzco este detalle de Postma (1990), 70.

792 Vid. Morris (1996), 41-42.

793 En este sentido, Morris (1996), 5.

794 Ved lo que concluye Wahl (1996), 143-169, sobre las formalidades jurídicas de la compraventa de esclavos. Ella misma ha desarrollado el tema en Wahl (1998). Por otra parte, toda la obra de Morris (1996) es un muestrario de esa *sophistication*.

795 Vid. Morris (1996), 373-379.

796 En este sentido, Morris (1996), 371-372.

797 Sobre este aspecto y todo lo concerniente a las relaciones sexuales interraciales en Norteamérica antes y después de la emancipación de los esclavos, Hodes (1997).

798 Una mayor precisión, en Watson (1989) mismo y en Morris (1996), *passim*. Una comparación ciertamente difícil es la que ofrece el estudio de Schwarz (1996) sobre la legislación y la jurisprudencia virginiana en relación con los crímenes cometidos por esclavos. El autor observa que las penas de muerte disminuyeron en el siglo XIX y que se tendió a sustituirlas por la deportación. De todas formas, lo que queda también patente es la distancia entre un sistema judicial articulado para reprimir los delitos de los esclavos y otro que, sin dejar de hacer esto también, actuaba asimismo para defender a los esclavos del mal trato de los amos.

799 Sobre lo que sigue, Hall (1992), 41-48, 50-51, 55-68.

800 Me baso sobre todo en las obras de Bush (1996, 2000). No tienen el mismo interés jurídico las comparaciones de Kolchin (1987) y la nota crítica que le dedicó Confino (1990), 1.119-1.141, donde se comparan los esclavos de Norteamérica con los siervos de Rusia. Pero no dejan de aportar datos de interés para contrastarlos con otras apreciaciones. Tampoco me parece que haga al caso la distinción entre siervos y esclavos que hubo en algunas de las Trece Colonias de Norteamérica, según se desprende, por ejemplo, del estudio de Grubb (1994), 794-824. Al caso de la Corona de Castilla (donde siervo y esclavo acabó por ser —jurídicamente— lo mismo), se le puede oponer, por otra parte, el de la propia Rusia, de donde se ha llegado a decir que la esclavitud casi desapareció hacia 1723, para ser sustituida, precisamente, por la servidumbre, que se venía extendiendo allí desde el siglo XVII. Aquí parece claro que la diferencia radicaba en que muchos de los llamados esclavos eran personas que se sometían a esclavitud por impago de deudas o como forma de pagarlas, en tanto que los siervos eran lo que intento explicar arriba. Vid. sobre ello —sobre

Rusia— el libro de HELLIE (1982). Sigue siendo útil al respecto la síntesis pionera de BLUM (1974, 1978).

801 Vid. HUMBOLDT (1840), 279-80.

802 Vid. BAUER (1990), 98-107, que se refiere a los jesuitas.

803 Cf. CUSHNER (1975), 188.

804 Vid. la colección de documentos publicada por BREATHETT (1982).

805 HUMBOLDT (1840), 280. De la síntesis de BOLES (1983), se desprende que la elaboración de una legislación represiva en los territorios del Sur norteamericano fue una respuesta al propio crecimiento de la población negra, que habría suscitado el temor y la preocupación entre los blancos. En cambio, niega —de facto— que dominase la crueldad en el trato dado a los esclavos; también allí —en los territorios sudistas— habría dominado, al contrario, la benevolencia por parte de los amos.

806 Todo esto según LA SAGRA (1845), 48-9.

807 Cf. POSTMA (1990), 71.

808 Vid. HALL (1992), *passim*.

809 LEAL (2001), 32, afirma que «la legislación metropolitana [española] no les permitió [a los esclavos] el acceso a los centros de enseñanza, como tampoco lo permitió a los que estaban comprendidos dentro del grupo de los pardos, al menos en los principios de la colonización». Pero no encuentro ninguna ley que justifique este aserto —en lo que se refiere a las escuelas de primeras letras— en la recopilación de leyes de LUCENA (2000). Sí es desde luego cierto en lo que atañe a las universidades. Vid. los casos concretos que menciona ROSENBLAT (1954: II), 162-164.

810 Vid. OLAECHEA (1992), cap. 8.

811 HUMBOLDT (1840), 276-8.

812 En realidad, esta conclusión cuantitativa requeriría la infinidad de salvedades y matices que se aprecian en los cálculos de TADMAN (1989), 134-154, 169-178, que es, sin embargo, en quien me baso para hacer esa afirmación.

813 Vid., por ejemplo, en relación con la tendencia a procurarse economías complementarias —con frecuencia en la forma de cultivos propios—, el estudio de HUDSON (1997) sobre Carolina del Sur y el de WOOD (1995) sobre Georgia.

814 Llama la atención que lo minusvaloren algunos historiadores anglosajones, quizá porque no conocen la bibliografía —en lengua castellana— que ha permitido ver hasta qué punto recurrían los esclavos a los jueces y eran oídos.

815 HUMBOLDT (1840), 280-1. Podría tratarse de una cita de la memoria de Arango.

816 HUMBOLDT y BONPLAND (1956), III, 75-6.

817 Vid. TORRENTE (1841), 17-8.

818 TORRENTE (1841), 16. No menciona este intento, entre los que se dieron a lo largo de casi un siglo, ARNALTE (1994).

819 No he podido consultar la documentación del archivo de la familia Restrepo, de Bogotá, donde se narra el caso de un esclavo que resultó ser heredero de la jefatura de su pueblo y, cuando se le invitó a regresar a África, se negó, alegando el deseo de continuar siendo cristiano. Me lo refiere Daniel Restrepo Manrique.

820 Vid. ORTIZ (1916), 239 y siguientes.

821 LAS BARRAS (1926), 109-10. Lo cita ya GARCÍA FUENTES (2003). Sobre la novela antiesclavista cubana del Ochocientos, ROSELL (1997), que se ciñe, no

obstante, a unos pocos ejemplos, literariamente notables, en los que se da la circunstancia de que se valora especialmente la variable sexual como elemento de referencia para las relaciones entre amos y esclavos. No se habla tanto de la violencia como castigo, como de la explotación sexual. Algunas de las novelas que estudia son las que había estudiado ya Rivas (1990), en una investigación estrictamente literaria, que, como la anterior, encaja satisfactoriamente esta producción literaria en su época pero no entra en la veracidad de las situaciones que se describen. La base documental es mucho más amplia en la tesis de estado de Guicharnaud-Tollis (1991), que se funda en todo tipo de relatos de ficción, cualquiera que sea su envergadura, incluidos los publicados en periódicos (vid. las correspondientes enumeraciones, ib., 475-521 y 537-554). Los tres autores mencionados advierten del papel que desempeñó la censura en la publicación y en la propia orientación de algunos de estos escritos, cuando pudieron ser editados.

[822] Vid. Cox (1984).

[823] Humboldt (1840), 276-8.

[824] Humboldt (1840), 265-7.

[825] Humboldt (1840), 270-1.

[826] La Sagra (1845), 77.

[827] Vid. Howe (1860), 216-7, 222-4. Las mismas facilidades para obtener la libertad, en Gibbes (1860), 93.

[828] Humboldt (1840), 280.

[829] Vid. Price (1981), 13.

[830] Segunda vez que pido, en este libro, que se me haga gracia de la cita bibliográfica. Me refiero esta vez a uno de los pocos historiadores que ha pretendido abiertamente comparar dos espacios concretos, uno de las Indias españolas y otro del Brasil. Y ha tropezado con la falta de fuentes. Aun así, se atreve a concluir que el trato era parecidamente malo en ambas comarcas. Pero cita muy pocos casos. Ni hispanos ni brasileños. No se conservan los registros judiciales de la ciudad novohispana a que se refiere y, en la brasileña, no los había. Así, tiene que espigar indicios en documentación de otro tipo y basarse de hecho en valoraciones generales de la época, en leyes cuyo cumplimiento o incumplimiento no prueba y —lo que es menos admisible todavía— en lo que dicen otros historiadores o etnólogos que se hacía con los negros. Él es quien —consciente sin duda de que son pocos casos concretos de maltrato los que menciona— dice de la ciudad de jurisdicción española que los que conocemos son sólo los sucesos *registered*. Pero que la mayoría permaneció *unregistered*.

[831] Sobre esta constante en Francia, Botte (2000), 1.026. Ib. pueden verse otras semejanzas, como la creencia en que se hacía un bien a los negros sacándolos de la barbarie. Debe verse también, no obstante, el minucioso estudio de Cohen (1980) sobre la visión francesa (en realidad, las visiones) de los negros.

[832] Posición, como indica el nombre, en que se colocaba el esclavo o la esclava para recibir los latigazos.

[833] Ortiz (1916), 263 y 262-3.

[834] Vid. Cardoso (1975), 52.

[835] Ya hemos visto que lo preveía Anuncibay. Un caso concreto de Guatemala, en Herrera (2000), 256.

[836] Cit. Pino (1992), 32-33.

837 Vid. FORTIQUE (1996), 34. Si no mutilación, sí que un caso de crueldad sádica —por parte de una mujer propietaria de minas en el Chocó neogranadino de 1788—, lo relata SHARP (1981), 101-2.

838 ANTONIL (1711), 25.

839 Vid. LARA (2000), cap. 1.

840 ANTONIL (1711), 26-8.

841 Cf. BOXER (1963), 111.

842 Apud BOXER (1967), 180, 182.

843 Vid. BOXER (1967), 183. Una buena valoración global de todo lo referente a la relación entre esclavos y propietarios en el Brasil, en SCHWARTZ (1992). Aunque cualquier tipo de afirmación genérica, intemporal y, en suma, indocumentada se debe aceptar con prudencia, si es que cabe aceptarla, RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1993), 90, recuerda que en el Brasil existía lo que se denominaba *novena,* que consistía en azotar a un esclavo durante nueve o trece días, por la noche, y, al terminar cada sesión, cortarle las heridas dejadas por el látigo y rociarlas con orín y sal.

844 En este sentido, las conclusiones de ENGERMAN (1994), 233-241.

845 Vid. los casos que recuerda FARIA (1992), 298, 300. FRAGOSO y FLORENTINO (1987) llegan a conclusiones distintas, que a ellos, aun así, les parecen satisfactorias: estudiando Paraíba do Sul en 1835-1872, llegan a la conclusión de que algo más de un tercio de las plantaciones estaban organizadas en familias. En 1872, en realidad, sólo el dieciocho por ciento de los esclavos de aquellas haciendas formaban familias, y eso incluyendo las madres solteras, que eran 9,7 de cada cien esclavos. Naturalmente, el valor de estas cifras depende mucho de la edad media del grupo total (o sea, de que hubiera pocos o muchos niños). Es más claro el dato de que, en el mismo año 1872, 56,3 de cada cien esclavos estaban unidos por lazos de parentesco. (Cf. ib., 155-6). Más evidencia cuantitativa de esta estabilidad, en LUNA y COSTA (1981), COSTA, SLENES y SCHWARTZ (1987), COSTA y GUTIÉRREZ (1984), MOTTA (1988b, 1999) y SLENES (1987, 1999). El propio SLENES (1988) arguye que la idea de la familia esclava como algo sumamente débil en un ámbito donde dominaba la promiscuidad fue, en parte, una creación de los viajeros y otros escritores del siglo XIX. Un repertorio de estas visiones de viajeros, COSTA (1989). Una buena visión de la evolución de la historiografía sobre la familia esclava en el Brasil, MOTTA (1988).

846 Remito nuevamente a los datos que reúne FARIA (1992): es destacable, en este estudio, la diferencia entre las altas tasas de ilegitimidad de las parroquias urbanas (p. 298) frente a las relativamente bajas (entre 50 y 60 por ciento) de las parroquias rurales (p. 300) durante el siglo XVIII y, en cambio, la igualación —al alza— entre unas y otras durante el siglo XIX, en el que muchas tasas de ilegitimidad pasaban del noventa por ciento (pp. 304-5).

847 Vid. RUSSELL-WOOD (2000), especialmente 18-9, donde cita varios casos de principios del siglo XVIII.

848 THIBAUD (2003), 312, en nota, cita un caso de 1802 en la región de Sinú, a favor de algún *pardo,* a falta de *españoles* y *europeos.*

849 Por los cálculos locales que se han hecho: Vid. LUNA y COSTA (1980), 838-9.

850 Cit. NÚÑEZ (1911), 47-9. Sigue la tabla de precios según edades.

851 STEVENSON (1828), II, 41 y 43.

852 STEVENSON (1828), II, 39-41.

[853] Cf. STEVENSON (1828), II, 41-3.
[854] Según se desprende de BOWSER (1977), 282-4, y de TARDIEU (1997), 72-4.
[855] Vid. KIPLE (1981, 1984, 1987). No hay que olvidar que el propio KIPLE (1976) comenzó por estudiar el caso cubano, aunque, en esta obra de 1976, no se ocupara de las causas de la evolución demográfica, sino de lo acusado de los contratos que señalan los censos de mediados del siglo XVIII a finales del XIX.
[856] En realidad, dice: «*la constitution politique de la colonie espagnole, n'admet point de difference entre l'état civil d'un blanc &celui d'un affranchi*»: MOREAU DE SAINT-MERY (1796), I, 59. Lo demás, ib., 58-9.
[857] Cf. *Estado de Visita del Partido de la Jurisdicción de la ciudad de Coro,* AGI/C, leg. 426, f. 1.
[858] Vid. DEBIEN (1967), 1.177-1.203.
[859] Todo esto, en COX (1984).
[860] MOREAU DE SAINT-MERY (1796), I, 59-60.
[861] Advierto ya en otra nota que SCOTT (1989), 38, reduce la incidencia de la coartación a un uno por ciento de los esclavos en 1871.
[862] Cf. LUCENA (2000), «Su relación con la alcabala».
[863] LA SAGRA (1862), 18.
[864] TORRENTE (1841), 18.
[865] Cf. HUMBOLDT (1840), 265-7.
[866] HUMBOLDT y BONPLAND (1956), III, 65.
[867] Vid. WATSON (1985), 273.
[868] Véase el cuadro insertado anteriormente.
[869] La desproporción se manifiesta también en los recuentos parciales. Por ejemplo, en 1787, en la Provincia de Venezuela, había 53.055 esclavos y 147.564 personas de color que eran libres: Cf. LEAL (2001), 32.
[870] Cf. ESSAH (1996), 150-167.
[871] Según los datos de Fernando Ortiz que recoge CORTÉS (1990), 37 y 39.
[872] Según UYA (1989), 127.
[873] En este sentido, UYA (1989), 163-5.
[874] Vid. el cúmulo de «casos» que describe CRATON (1983).
[875] Lo cual no significa que no hubiera rebeliones y destrucciones de haciendas: Vid., por ejemplo, CHÁVEZ (1994) sobre Valladolid de Michoacán y el siglo XVII. Otro cuadro comparativo —el de la ciudad de Lima en torno a 1800— en FLORES (1984), *passim:* aunque el autor presupone malos tratos, el mismo toma nota de la escasez de los motines de esclavos y sólo anota un caso de suicidio —en 1812—, si bien indica que casi todos los censos de esclavos de una hacienda concreta hablan de fugitivos.
[876] Vid. ANDERSON (1996), 545-566, y varios de los estudios reunidos por REIS y GOMES (1996), concretamente 52-109 (donde se incluyen las visiones de Richard Price, Ronaldo Vainfas y Silvia Hunold Lara).
[877] ORTIZ (1916), 428.
[878] Cf. ORTIZ (1916), 429-30.
[879] TORRONTEGUI y ARANGO (1811), 13.
[880] Refiriéndose a la Revolución francesa (1789), BLANCHARD (1998), 96, se hace eco de que José Marcial Ramos Guédez ha puesto en duda que la agitación de los esclavos fuera mayor después de esa fecha.
[881] Todo esto según SACO (1858-1859), 131. Esta política es paralela a la que fue cundiendo en los Estados del Sur de la Unión, en la primera mitad del siglo XIX,

según se observaba —o creía observarse— que los negros esclavos que habían pasado por algún Estado del Norte volvían con ideas igualitarias o al menos abolicionistas. Lo ha estudiado FINKELMAN (1981).

882 Cf. STEVENSON (1828), I, 306-7.

883 Todo esto, en REIS (1993), 3-20 (coyuntura económica), 21-39 (rebeliones de gentes libres), 40-72 (rebeliones de esclavos hasta 1835), 93-128 (islamización y carácter islámico de la rebelión de 1835), 139-159 (factores étnicos), y GRADEN (1996), 249-258.

884 Vid. FLORENTINO y GÔES (1995).

885 DEPONS (1960), I, 110-5.

886 DEPONS (1960), I, 119-20.

887 DEPONS (1960), I, 118.

888 DEPONS (1960), I, 118.

889 DEPONS (1960), I, 121-2.

890 Vid. la cesión en el contexto de la historia de Haití, en DUPUY (1989).

891 Vid. DEIVE (1989), 93-4, 100, 111, 119-20, 122, 134-5, 158-9, 164, 167-8. El autor recoge honradamente la afirmación; aunque afirma que eso no podía ser porque el modo esclavista genera el mismo modo de explotación en todas partes. Un caso de fuga de setenta negros de las factorías inglesas de Honduras, que piden asilo a los españoles, sin obtenerlo, en la *Gazette de France*, 18 de noviembre de 1765.

892 MOREAU DE SAINT-MERY (1796), II, 172.

893 Todo esto, según MOREAU DE SAINT-MERY (1796), II, 172-6.

894 Apud CANTILLO (1843), 664.

895 En este sentido, LUCENA (1994), 116.

896 AGT, *Sección judicial: Expedientes civiles,* Serie A, caja 22, exp. 21.

897 Enmarcad lo que sigue en RIORDAN (1996), 24-43, que se refiere a un período más amplio y además al papel mediador en unos casos, protector de los fugitivos en otro, de los indios de la región.

898 TARDIEU (1982), 355, lo halla también en el Paraguay, en la primera mitad del siglo XVIII.

899 «*Does not their complexion and features tell all the world that they are of the blood of Negroes and have suckt Slavery and Cruelty from their infancy? [...] this Francisco that Cursed Seed of Cain, Curst from the foundation of the world, [...] has the impudence to come into this Court and plead that he is free. Slavery is too good for such a savage, nay all the cruelty invented by man*»: cit. LANDERS (1990), 22.

900 Cit. MORRIS (1996), 372.

901 Vid. en este sentido la obra de WASHINGTON (1984).

902 Según RIORDAN (1996), 34.

903 En este sentido, BROWN (1995), 288-91.

904 Todo esto, en LUCENA (2000).

905 Lo han estudiado detalladamente KERR (1993), desde el punto de vista del ejercicio de la justicia, y, en este y los demás aspectos, DIN (1999), especialmente 35-236. La postura contraria —que los gobernadores españoles entroncaron con los colonos francófonos e incumplieron las leyes, en INGERSOLL (1999).

906 Estos y otros aspectos, en JOHNSON (1997), 33-61; no deja claro si esos usos eran anteriores a 1767-1783, que es cuando comienza propiamente su estudio; pero de él se desprende que pudo ser entonces cuando se formó propiamente la

población esclava, como consecuencia del afán de generar una agricultura para la exportación y la consiguiente formación de un sistema de plantaciones.

907 Está documentado en varios de los estudios concretos reunidos por HUDSON (1994).

908 Vid. OLWELL (1998), 166. Sobre lo que sigue, ib., 114.

909 Deduzco todo esto de la lectura de POSTMA (1990), 7, 10-11, 68-73, 291-294, sobre la actitud y los argumentos holandeses, y DRAKE (1950), especialmente 1-84 (el antiesclavismo cuáquero prerrevolucionario), esto último contrastado con DAVIS (1975), 213-254 (cuáqueros) y 541-551 («Jesuit intrigue»). Es esclarecedor el estudio de SODERLUND (1985) sobre la evolución de los cuáqueros de Delaware Valley ante el mismo problema.

910 Concretamente, Montesquieu rechazaba las razones clásicas, que reducía a estas tres: la de la guerra justa, la de quien se vendía a sí mismo para pagar las deudas y —ésta no era la clásica— la de que un padre esclavo vendiera a su hijo al que no podía alimentar. Respecto a la primera —la guerra justa—, el francés daba por supuesto que se hacía esclavo al prisionero de guerra en vez de matarlo y, así, claro está que le parecía que no estaba justificado; porque el mero hecho de hacerlo esclavo —explicaba— era demostración de que no era imprescindible matarlo. Lo que ocurre es que no era ésa la explicación tradicional.

Respecto a venderse a sí mismo por deudas, aducía que, igual que estaba prohibido suicidarse, debía prohibirse venderse; porque la libertad de cada ciudadano es una parte de la libertad pública, y ésta, una parte de la soberanía.

En relación con la venta del hijo al que no se podía alimentar, caía de su peso al negar la anterior. Si un hombre no podía venderse a sí mismo, menos podía vender a su hijo.

Todo esto, en MONTESQUIEU (s.d.), livre XV, chap. II.

911 Al comenzar el libro XV, Montesquieu se mostraba contrario a la esclavitud: «*Dans le pays despotiques, où l'on est déjà sous l'esclavage politique, l'esclavage civil est plus tolérable qu'ailleurs. Chacun y doit être assez content d'y avoir sa subsistance et la vie. Ainsi la condition de l'esclave n'y est guère plus à charge que la condition du sujet.*

»*Mais, dans le gouvernement monarchique, où ils est souverainement important de ne point abattre ou avilir la nature humaine, il ne faut point d'esclaves. Dans la démocratie, où tout le monde est égal, et dans l'aristocratie, où les lois doivent faire leurs efforts pour que tout le monde soit aussi égal que la nature du gouvernement peut le permettre, des esclaves sont contre l'esprit de la constitution: ils ne servent qu'à donner aux citoyens une puissance et un luxe qu'ils ne doivent point avoir*» (livre XV, chap. I).

912 «*Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais:*

»*Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres.*

»*Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves.*

»*Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre.*

»*On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir.*

»*Il est si naturel de penser que c'est la couleur qui constitue l'essence de l'humanité, que les peuples d'Asie, qui font des eunuques, privent toujours les noirs du rapport qu'ils ont avec nous d'une façon plus marquée.*

»*On peut juger de la couleur de la peau par celle des cheveux, qui, chez les Égyptiens, les meilleurs philosophes du monde, était d'une si grande conséquence, qu'ils faisaient mourir tous les hommes roux qui leur tombaient entre les mains.*

»*Une preuve que les nègres n'ont pas le sens commun c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policèes, es d'une si grande conséquence.*

»*Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, parce que, si nous les supposions des hommes, en commencerait à croire que nous ne sommes pas nous mêmes chrétiens.*

»*De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'ont fait aux Africains: car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié?*» (MONTESQUIEU [s.d.], livre XV, chap. V).

913 Otras posturas, de no menor alcance, entre los *philosophes* franceses, en COHEN (1980), 98-146.

914 GUMILLA (1781), I, 79-81.

915 Vid. TORNERO (1996), 25. Más detalles, ib., 35-7.

916 Sobre el problema de poblar Fernando Poo y Annobón, ARNALTE (1993), 89-105, y el estudio de CASTRO y LA CALLE (1992), *passim,* especialmente 23-49.

917 DEPONS (1960), I, 108.

918 Lo que sigue, en JAUCOURT (1755).

919 Vid. JAUCOURT (1765). Se le atribuye a Jaucourt. En realidad, el artículo lo firma *D.J.*

920 Vid. POSTMA (1990), 292.

921 Vid. RAYNAL (1774), IV, libro 11, que es el que dedica a la trata de los negros africanos. La parte que podemos considerar doctrinal está en los capítulos XXIII-XXXI principalmente. Pero lo que dice en ellos, en síntesis, es que la esclavitud es injusta en sí misma —sin explicar por qué— pero lo es mucho más en el momento en que escribe, estando como está corrompida por el tipo de trata que se lleva a cabo. Las guerras para hacer esclavos se suscitan por cualquier razón; se les transporta de mala manera; el trato es brutal. La esclavitud repugna a la humanidad, a la razón y a la justicia —se limita a insistir al comenzar el capítulo XXXI— y, como en el caso de Jaucourt, la disculpa para Montesquieu, en este caso sin ocultar —aunque sea tácitamente— la sorna con que éste había tratado la servidumbre de los negros: «*Montesquieu n'a pu se résoudre à traiter sérieusement la question de l'esclavage*» (p. 223).

922 Vid. SCHWARTZ (1788), *passim:* a diferencia de Montesquieu, Condorcet (o Schwartz) ignoraba los «justos títulos» aristotélicos y se reducía a rechazar que se pudiera comprar, como esclavos, condenados a muerte, así como a recordar aquello de que la esclavitud fomentaba indirectamente las guerras entre negros. Le era más fácil, obviamente, rechazar que un recién nacido, por el hecho de ser hijo de esclava, fuese esclavo. Entre los pocos argumentos estrictos de su opúsculo, estaban la idea elemental de que un legislador no puede legislar contra la justicia y la de que no es posible adquirir derechos sobre una persona, aunque sí el de que trabaje para uno (p. 5).

Es sorprendente, pese a esto, cómo perdura el mito de la importancia del pensamiento antiesclavista de estos *philosophes*. Vid., por ejemplo, GEGGUS (1989), 1.292, y COHEN (1980), 209-217.

[923] Sobre esto y lo que sigue, TORRES CUEVAS (s.d.), que remite a DUQUE DE ESTRADA (1989), obra editada inicialmente en 1797 en La Habana.

[924] Vid. ANTILLÓN (1820), 14. Lo enmarca en el movimiento abolicionista español MORENO (1986), 215-6.

[925] Vid. la síntesis de KNIGHT (2000), 103-115, sobre todo a efectos de información bibliográfica. Entre lo aparecido posteriormente sobre la revolución haitiana, me permito remitir a DUBOIS (2004).

[926] «Está cituado [*sic*] [el valle de Curimagua] al sur de la ciudad de Coro, antigua cabecera de Gobernación, y al sur suebdueste [?] de su puerto de La Vela, a distancia de siete leguas de aquélla y diez de éste.= Su cituación es ventajosa, y el valle fértil, rico en produciones de dulces; y era el más poblado de la jurisdición de Coro. Su extención, de cuatro a cinco leguas de largo y una de ancho, circumvalado al norte y sur por altas y fragosas montañas estendidas [de] Oriente a Poniente, que constituyen su fertilidad y abundancia de vertientes. Los tráncitos de su comunicación por los cuatro frentes son de difícil acceso en montañas elevadas. Las tres de la parte del norte por donde se comunica en la ciudad son la de Guate, Carmen y Quiragua, o Macanillas. Otras tres de las del sur que son surtideros para el interior de la jurisdición son las de Acarite, Corocoro y Guarataro. La del este, que se dirige a las haciendas inmediatas y citios de Santa María y Macuquita, es la de San Diego; y la del oeste, que es la de Canire y Naranjal, que comunica con San Luis y demás tráncitos que se dirigen a el Poniente: todas muy frecuentadas y que causaban conciderable movimiento circular, tráfico, industria &ª.= Los primeros establecimientos de él fueron haciendas de hato, que tienen mucha antigüedad, y aunque tanta las de labor, se incrementaron con rapidés, y diariamente se aumentaban, tanto que escaseaban ya terrenos aparentes para la ocupación de los cultivadores que atraía su fértil y sanísimo terreno»: *Descubrimiento, o averiguaciones informatibas del origen de la insurrepción de negros bandidos de la jurisdición de Coro, con su época progresiva y último período hechas por el comisionado don Manuel de Carrera para inteligencia, y gobierno de los señores Jueces y Superiores que tienen conocimiento en ella,* AGI/C, leg. 426, f. 82v-83v.

[927] Respeto la forma que aparece en la documentación que he consultado. En la historiografía venezolana, se habla, no obstante, de *Chirino,* no de *Chirinos*. Vid. RODRÍGUEZ (1996).

[928] Autos, AGI/C, leg. 426, f. 5.

[929] Este detalle, en AGI/C, leg. 426, f. 52v.

[930] José Ignacio Moreno: *Observaciones de un ciudadano sobre la conspiración descubierta en Caracas el día 13 de Junio del presente año, y de los medios a que podrá ocurrir el Gobierno para asegurar en lo sucesivo a sus habitantes de iguales insultos,* AGI/C, leg. 434, f. 805-5v.

[931] La expresión, en autos, AGI/C, leg. 426, f. 85.

[932] Apud SOSA (1995), 115. Respeto la ortografía porque forma parte de su interés. Supongo, en cambio, los acentos, que en algunas palabras resultan decisivos para comprender el sentido.

[933] Sobre esto último, FORTIQUE (1996), 33. En realidad, no era un argumento sólo del mundo hispano, sino de todo el ámbito antillano en los diversos movimientos de rebelión que hubo entre 1790 y 1812, según observa GEGGUS (1996), 116.

[934] Vid. DÍAZ MELIÁN (1986), 295-6.

[935] Vid. DEBIEN (1967), 1.202-3.

[936] Este detalle, en EDSEL (1996), 159.

[937] *Descubrimiento, o averiguaciones...*, AGI/C, leg. 426, f. 86-86v.

[938] *Descubrimiento, o averiguaciones informatibas del origen de la insurrepción de negros bandidos de la jurisdición de Coro, con su época progresiva y último período hechas por el comisionado don Manuel de Carrera para inteligencia, y gobierno de los señores Jueces y Superiores que tienen conocimiento en ella,* AGI/C, leg. 426, f. 88v-89. Cf. ib., 81v-113v, y EDSEL (1996), 163-5. Este último dice, al parecer erróneamente, que Gonzales no consiguió que lo nombraran capitán de loangos.

[939] Autos, AGI/C, leg. 426, f. 226. Lo demás, ib., 89v.

[940] Vid. Autos, AGI/C, leg. 426, f. 92.

[941] Autos, AGI/C, leg. 426, f. 102v.

[942] Autos, AGI/C, leg. 426, f. 235v.

[943] Autos, AGI/C, leg. 426, f. 113.

[944] Cf. autos, AGI/C, leg. 426, f. 113-4.

[945] BRICEÑO (1995), 25, dice que, en 1795, en vez de sumarse a las huestes de Chirinos (el caudillo de la sublevación de negros, zambos y mulatos libres y esclavos de la serranía de Coro), José de la Caridad Gonzales «se ofreció al enemigo para combatir a los rebeldes de Curimagua. El español —sigue, refiriéndose sin duda a los criollos—, no confió en González, rechazó la oferta, lo detuvo y finalmente le aplicó la 'ley de fugas'». Es lo mismo que explica EDSEL (1996), 166-7, sólo que, según este autor, la intención de Gonzales era realmente la de sumarse a los rebeldes, atacando desde dentro —en sus propias filas— a los defensores de Coro. Lo de la ley de fugas procede de que el justicia mayor de Coro, don Mariano Ramírez Valderráin, no sólo no aceptó la oferta de Gonzales y los veintidós negros loangos que le acompañaban, sino que los hizo apresar y, cuando los trasladaban a la cárcel real, Gonzales se fugó, fue perseguido y muerto a sablazos y lanzadas. EDSEL (1996), 167-8, insinúa que pudo existir la intención explícita de matarlo y que lo de su fuga fue una excusa.

El propio BRICEÑO (1995), 30, recoge, por otra parte, una relación de movimientos revolucionarios de negros de 1795 que sería deseable documentar. De facto, alguno de los que cita ya se sabe que no se dio en 1795, sino en 1796. Me refiero al de Boca Nigua: Vid. ANDREU (1970) y DEIVE (1980), I, 214.

[946] Vid. AGI/C, leg. 426, f. 230v-1. BRICEÑO (1995), 24-5, dice que los sublevados «en Caujaro lidia[ro]n bravamente contra las fuerzas realistas» y que «en esa refriega muchos negros murieron peleando como héroes»; pero, aparte de que calificar de *realistas* a los defensores de Coro invita a la confusión (puesto que se trata de un adjetivo muy posterior a 1790 y referido a una coyuntura histórica muy concreta, las de las guerras de 1810 en adelante, de autonomía primero y de independencia después), lo que se deduce de los autos originales que cito es lo contrario: los sublevados echaron a correr en cuanto recibieron la primera descarga, y eso —añado— les impidió sacar partido de sus armas,

que eran las piedras y que, por paradójico que parezca, siendo menos dañinas, eran mucho más ágiles que las armas de fuego, cuya recarga ocupaba un lapso de tiempo excesivamente largo. Lo expliqué en *Quince revoluciones y algunas cosas más* (= ANDRÉS-GALLEGO [1992]). En realidad, la valoración de BRICEÑO (1995) de la sublevación de Chirinos como protoindependentista, que ha sido común en la historiografía venezolana (vid. LÓPEZ [1996]), va siendo abandonada: Vid. RODRÍGUEZ *et al.* (1996).

947 Este detalle, en el relato que publica TROCONIS (1987), n. 83.

948 Esta cifra, en TROCONIS (1987), XXVI.

949 Vid. BRICEÑO (1995), 33.

950 Sobre este detalle, DOMÍNGUEZ (1958). Un relato más pormenorizado de la rebelión y la represión, en QUINTERO (1996).

951 Copia, AGI/C, leg. 426, f. 355.

952 *Observaciones de un ciudadano sobre la conspiración descubierta en Caracas el día 13 de Junio del presente año, y de los medios a que podrá ocurrir el Gobierno para asegurar en lo sucesivo a sus habitantes de iguales insultos,* AGI/C, leg. 434, f. 797-815.

953 Todo esto, en *Caracas... Sublevación... 1797.=N. 42...,* AGI/C, leg. 430, f. 1-21v.

954 Inicialmente se les condenó a la horca: Vid. AGUIRREZÁBAL y COMELLAS (1982), 36-7.

955 La calidad profesional de España y Gual y de los demás implicados, en LÓPEZ (1955), 69 y 71.

956 Todo esto, en la delación de Cordero, *Caracas... Sublevación... 1797.= N. 25...,* AGI/C, leg. 428, f. 682-5. Otra copia, AGI/C, leg. 435, f. 374.

957 Vid. DOMÍNGUEZ (1958), 133. JONES (1956), 210-1, cita entre los del batallón de pardos a un Chirinos —Juan José Chirinos—, pardo libre y barbero, con el que se intentó contar en la conspiración.

958 Vid. FORTIQUE (1996), 34.

959 Apud delación de Cordero, *Caracas... Sublevación... 1797.= N. 25...,* AGI/C, leg. 428, f. 653.

960 Declaración de Cordero, *Caracas... Sublevación... 1797.= N. 25...,* AGI/C, leg. 428, f. 658.

961 Delación de Acosta, *Caracas... Sublevación... 1797.= N. 30...,* AGI/C, leg. 429, f. 230v-1.

962 Cf. declaración de José Cordero, AGI/C, leg. 435, f. 388. No es *detallador* —profesión que no aparece en el *Diccionario* de la Academia de la Lengua española— como se dice en una copia de la declaración.

963 Vid. *Caracas... Sublevación... 1797.=N. 27...,* AGI/C, leg. 428, f. 892-3.

964 Vid. *Caracas... Sublevación... 1797.=N. 100...,* AGI/C, leg. 433, f. 670-9. JONES (1956), 218, dice que también se le concedió una pensión anual vitalicia de trescientos pesos.

965 Vid. AGI/C, leg. 433, *passim*. JONES (1956), 213, explica que el indulto no se cumplió porque los de la Real Audiencia consideraron que los delatores habían procedido de mala fe al ocultar hechos fundamentales que conocían. De TROCONIS (1987), n. 92, se desprende, no obstante, que en los demás casos —o sea con la excepción de Narciso del Valle— sí se cumplió con la oferta de libertad hecha a los delatores. En el caso concreto del tallador y soldado José

Cordero, que primero se refugió en la iglesia parroquial de La Guaira y luego se entregó y delató a los demás, acogiéndose expresamente al indulto, se le tuvo encarcelado tres años en La Habana, al cabo de los cuales en el Consejo de Indias se acordó pedir al rey que lo indultara, pero para seguir residiendo en La Habana: Cf. consulta del Consejo de Indias, 8 de mayo de 1802, AGI/C, leg. 436, f. 242v-246.

966 La Audiencia de Caracas al rey, 16 de marzo de 1798, AGI/C, leg. 435, f. 16. Los datos anteriores sobre el intento de sublevación y la propaganda, ib., 13. El escrito del gobernador de Cumaná a la Audiencia, dando razón de ello, llevaba fecha de 3 de febrero de 1798: Cf. ib., 196-198.

967 Según Jones (1956), 212.

968 *Caracas... Sublevación... 1797.=N. 30...*, AGI/C, leg. 429, f. 140-1.

969 Autos, *Caracas... Sublevación... 1797.=N. 8...*, AGI/C, leg. 427, f. 900.

970 Delación de Ascárate, *Caracas... Sublevación... 1797.=N. 54...*, AGI/C, leg. 431, f. 5.

971 Vid. autos, AGI/C, leg. 426, f. 228.

972 Vid. Hall (1992), 128-130.

973 Más tarde, volvería sobre una teoría general del papel de la esclavitud en la historia mundial, en clave hegeliana en cierta medida: Vid. Davis (1984), al que siguió la polémica centrada en *The American historical review* sobre el papel de las ideologías y otros aspectos (Haskell [1985], 339-361 y 457-566; Davis [1987], 797-812; Ashworth [1987], 813.828; Haskell [1987], 828-878; Davis [2000], 452-466).

974 Hay visiones discrepantes, como no podía ser menos. Turner (1982) hace ver que, en Jamaica, los misioneros protestantes de finales del XVIII y comienzos del XIX, a pesar de la revolución de 1794, no enfocaron su adoctrinamiento como liberación jurídica y social, sino como mera conversión al cristianismo. Y, sin embargo, este discurso evangelizador sirvió de fundamento a criterios igualitaristas que cundieron entre los esclavos y, al cabo, provocaron el levantamiento de 1831 y, en general, la desintegración de la sociedad esclavista. Más elementos de juicio sobre la presencia de lo religioso en el abolicionismo, y no sólo en Jamaica sino en todo el mundo británico (concretamente entre los líderes abolicionistas negros que visitaron las Islas Británicas ya en las décadas medianeras del siglo XIX), en Blackett (1983). Una perspectiva de más larga duración sobre el impacto concreto de la confesión baptista entre los negros estadounidenses, en Washington (1984). En realidad, es un tema que cuenta con muy amplia bibliografía.

975 En realidad, el libro de 1999 recogía varios estudios previamente publicados en revistas, alguno de los cuales había suscitado controversia por sí solo. Vid., por ejemplo, la colección de trabajos que publicó Oostindie (1996), en relación con la tesis de Drescher sobre el comercio esclavista holandés y la abolición.

976 En relación con la «modernidad» de los propietarios de esclavos y plantaciones, véanse las apreciaciones de Mark M. Smith (1997) sobre el papel que tuvo, en los años treinta del siglo XIX y en la formación de la mentalidad capitalista de aquéllos, la introducción del reloj y de los horarios estrictos en las explotaciones agrarias.

977 Vid. la edición oficial del propio *Tratado (1835)*, 64 pp.

978 Según Guiteras (1927-1928), II, 145.

979 Según Guerra (1935), 58-9, 71.

[980] Cf. BERGAD, IGLESIAS y BARCIA (1995), 24-5. Una importante desmitificación, sin embargo, de los efectos económicos de la ocupación británica de La Habana, en PARCERO (1998).

[981] Cf. ORTIZ (1916), 83. MURRAY (1981) insiste en la idea de diluir el cambio de política económica en Cuba a raíz del *turning point* de 1762; las transformaciones venían de antes y, concretamente, era importante el papel que en ello iban jugando el desarrollo de la industria tabaquera y el de la azucarera.

[982] Cf. BERGAD, IGLESIAS y BARCIA (1995), 24-5.

[983] Y que proceden, como éstas de Cuba y Puerto Rico, de UYA (1989), 126, salvo la de Cuba de 1768, que la calculo sobre CORTÉS (1990), 37. En el caso de la Martinica aún francesa, en 1789 fueron censados 83.400 esclavos, 5.200 personas libres de color y 10.600 blancos: Cf. GEGGUS (1996), 105.

[984] Cf. TORNERO (1996), 110.

[985] Cf. SACO (1858-1859), 129. El desglose de estas cifras, en O'DONNELL (1847), 40-1, 150, 219. De todas formas, los censos cubanos de 1757-1899, los ha estudiado KIPLE (1976), para concluir que, en general, no son fiables. Ved los que él mismo recopila ib., 4-8 y 83-99. Por otra parte, él mismo plantea algunos de los numerosos problemas interpretativos que se derivan de esas cifras y que no permiten pensar, sin más, en una mayor manumisión, sino también en otras variables como el posible aumento de la mortalidad en determinados períodos: Vid. ib., 78-81, su propio resumen de las diversas posibilidades. Otro estudio demográfico, en GUICHARNAUD-TOLLIS (1996), 103-126.

[986] Vid., por ejemplo, CAMPOMANES (1988), 35, 182, 239.

[987] Resolución del Consejo de Indias, 17 de marzo de 1794, apud LUCENA (1994), 213.

[988] ANTILLÓN (1820), 61-2. La verdad es que no es fácil comparar el trato de los esclavos en los mundos hispano y holandés, tal como describe este último BLAKELY (1993), insistiendo en la ambigüedad que lo caracterizaba.

[989] ANTILLÓN (1820), 115-6.

[990] Todo esto, en FLINTER (1832), sobre todo 19-34.

[991] TORRENTE (1841), 10-2.

[992] LAS BARRAS (1926), 109-10. Ya lo cita GARCÍA FUENTES (2003).

[993] Vid. GALLENGA (1873) y ORTIZ (1916), 302-3, que cita la traducción italiana, de 1874, y lo nombra Gallengue. De todas formas, la complejidad y contradicciones de la opinión extranjera —sobre todo británica y francesa— ante la esclavitud cubana del siglo XIX, en función de su diversa sensibilidad y también de sus respectivos intereses, se aprecia bien en el libro de GUICHARNAUD-TOLLIS (1996), *passim*.

[994] Vid. BLANCHARD (1992), 116, donde lo refiere, sin embargo, al Perú y añade los decretos liberadores de San Martín (1821) como otro de los elementos principales para crear esa mentalidad. La influencia de la revolución haitiana debe matizarse con los cambios de percepción de que hablan THIBAUD (2003), 305-331, y FERRER (2003), 333-356.

[995] Todo esto en ARMAS (1866), 165-7, y en el propio reglamento, apud LUCENA (2000), doc. n. 544. Otra diferencia que señalaba Armas y Céspedes es que la *Instrucción* detallaba que el trabajo se desarrollara *de sol a sol,* pero de modo que se dejasen al esclavo dos horas al día para emplearlas en su beneficio y utilidad personal, cosa que el *Reglamento* callaba. Pero la verdad es que,

en el artículo 12 de éste, se reducía la jornada ordinaria del esclavo a nueve o diez horas, lo que implicaba más tiempo libre, que podía emplear en su provecho, como se preveía explícitamente en el artículo 13.

996 Vid. LAS BARRAS (1926), 109-10. Sobre la novela esclavista del Ochocientos, ya he remitido y he comentado a RIVAS (1990), GUICHARNAUD-TOLLIS (1991) y ROSELL (1997) en una nota anterior.

997 Vid. *Carta pastoral que el Excmo. e Ilmo. Sr. D. Antonio María Claret y Clará, Arzobispo de Cuba, dirige al pueblo de su Diócesis después de la santa pastoral visita,* en CLARET (1997), pp. 280-4.

998 Sobre todo esto, KNIGHT (1981), especialmente 208-10.

999 Apud TORRES-CUEVAS y REYES (1986), 112-5, 117. Ib., 118, sugería que se pusiera a los esclavos un protector que se ocupara de favorecer al negro que pidiera licencia para casarse, si se la negaba el amo. En el fondo, era una certificación de que, en Cuba, el acceso de los esclavos a la justicia había caído en desuso.

1000 Dice *que*.

1001 Vid. Joaquín de Osés y Alzúa: «Representación hecha al Consejo de Indias [...] en 30 de noviembre de 1794», apud IRISARRI (2003), pp. 357-359.

1002 La bibliografía es muy amplia e incurriría, sin duda, en injusticia si citara sólo lo que considero mejor. Me limito a resaltar aportaciones recientes como la de SCHMIDT-NOWARA (1998), 603-629, donde pueden encontrarse las referencias pertinentes, posteriores al libro de SCOTT (1989). Acerca de la abolición de la esclavitud en el conjunto de Iberoamérica, CLEMENTI (1974).

1003 COHEN (1980), 159, parece desconocer este hecho, en su muy valioso estudio de las actitudes francesas ante los negros y ante la esclavitud. Vid., en cambio, BOTTE (2000), 1.036, y KLEIN (1998), *passim,* especialmente 178-236 sobre la pervivencia de usos esclavistas (también por iniciativa de las autoridades francesas, no sólo de elementos privados) hasta después de la segunda guerra mundial. También, COOPER *et al.* (2000), 121 (abolición en Kenia), 138-149 (trabajos forzados en el África francesa hasta 1946).

1004 Hay varias reediciones: *Cultura e opulência do Brasil,* Bahía, Progresso, 1955, 253 pp.; *Cultura e opulencia do Brasil pelas minas de ouro,* Sâo Paulo, Editôra Obelisco, 1964, 628 pp.; *Cultura e opulencia do Brasil por suas drogas e minas,* ed. de Andrée MANSUY, París, Institut des hautes études de l'Amérique latine, 1968, 628 pp.

1005 Hay otra edición de Grijalbo, Sâo Paulo, 1977.

1006 Hay reedición del libro de Cassani, con estudio preliminar y anotaciones al texto por José del Rey, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1967, XXIX + 431 pp. En VILA (1999) sólo se reproducen las páginas (de la primera edición, 1741) que conciernen a san Pedro Claver.

1007 Hay —entre otras— una edición más completa con prólogo y notas de Emilio CARILLA, Barcelona, Labor, 1973, 473 pp.

1008 Siguen comentarios de Peter Kolchin (pp. 467-471), Rebecca J. Scott (472-479) y Stanley L. Engerman (480-484).

1009 Hay edición facsímil de 1976.

1010 El primer volumen sólo lo firmó Fogel; el segundo, él mismo y Engerman. Es éste, por otra parte, una colección de estudios de diversos autores.

[1011] Cito por la traducción inglesa porque es la que hizo mayor impacto en los historiadores anglosajones, tal como se explica en el texto.

[1012] Inédito, que yo sepa, pude leerlo en su día por la amabilidad de su autora.

[1013] Hay reedición completa de Francisco GARCÍA: *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos (1583),* Presentación de Idoya ZORROZA, Introducción de Horacio RODRÍGUEZ-PENELAS, Pamplona, Eunsa, 567 pp.

[1014] Hay reedición ampliada en Lima, Ediciones Purej, 1990, 157 pp. No cambian, sin embargo, las referencias que nos interesan.

[1015] Hay una primera edición, con el mismo título, en la *Revista de historia* (Caracas), II (1961), 61-81.

[1016] Se trata de un trabajo de iniciación en la investigación que tuve ocasión de dirigir.

[1017] Trabajo de iniciación en la investigación que dirigí.

[1018] Cito la colección que he consultado en la Biblioteca Nacional de Madrid; colección que está incompleta.

Ediciones Encuentro
ISBN: 978-84-9920-504-5
Edición digital

Presentamos al lector uno de los primeros libros, si no el primero, en que se intenta aunar todo lo relativo a los esclavos en la monarquía hispánica en toda su amplitud: desde los argumentos teóricos que se esgrimieron para aprobarla o condenarla, hasta la vida cotidiana y, lo que es más importante y casi inédito, la forma de pensar de los propios esclavos: cómo veían éstos no sólo su propia condición de esclavos, sino su propia vida en general.


ISBN 84-7490-765-9
9 788474 907650

